ARCHIVES
D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE
DU
MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON
de l'Académie française

M.-D. CHENU, O. P.
Maître en Théologie

ET

M.-T. d'ALVERNY
Conservateur aux Manuscrits, Bibliothèque Nationale

ANNÉE 1960

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET DOCTRINALES

TEXTES

Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e
1961

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS (Ve)

ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON
de l'Académie française

M.-D. CHENU, O. P.
Maître en théologie

M.-T. d'ALVERNY
Conservateur aux Manuscrits, Bibliothèque Nationale

Objet des Archives. — Les *Archives* sont une publication purement historique, exclusivement consacrée à l'étude de la pensée médiévale et à l'histoire littéraire des écrits où cette pensée s'est exprimée. Les *Archives* ne publient que des mémoires originaux, des textes inédits ou dont les éditions actuelles sont insuffisantes.

Année 1926 (Tome I). — Gr. in-8 de 318 pages (*épuisé*).

Année 1927 (Tome II). — Gr. in-8 de 346 pages (*épuisé*).

Année 1928 (Tome III). — Gr. in-8 de 456 pages.

Et. Gilson : *La cosmogonie de Bernardus Silvestris.* — P. Synave : *Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin, critique, origine, valeur.* — J. Rohmer : *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Hales à Jean Peckham.* — M.-D. Chenu : *La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses « notes » sur les sentences.* — P. Glorieux : *Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIIIe siècle.* — G. Mollat : *L'œuvre oratoire de Clément VI.* — E. Vansteenberghe : *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque.* — A. Wilmart : *La lettre philosophique d'Almanne et son contexte littéraire.* — G. Théry : *Le commentaire de maître Eckhart sur le Livre de la Sagesse.*

Année 1929 (Tome IV). — Gr. in-8 de 404 pages.

Et. Gilson : *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, avec une édition critique de De intellectu d'Alfarabi.* — Jos. Koch : *Jacques de Metz, le maître de Durand de Saint-Pourçain.* — G. Théry : *Le commentaire sur le Livre de la Sagesse* (fin).

Année 1930 (Tome V). — Gr. in-8 de 354 pages.

Mgr G. Lacombe : *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton* (Part. I). — Beryl Smalley : *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton* (Part. II). — Mgr Lacombe and Beryl Smalley : *Indices (Indices of Incipits, Indices of manuscripts).* — Alys L. Gregory : *Indices of Rubrics of the principal Manuscript of the quaestiones of Stephen Langton.* — R. P. N. D. Simonin, O. P. : *Les « Summulae Logicales » de Petrus Hispanus.* — V. Lossky : *La notion des « Analogies » chez Denys le Pseudo-Aéropagite.* — M. Bouyges, S. J. : *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes ?* — Textes inédits. Jeanne Ancelet-Hustache : *Les « Vitae Sororum » d'Unterlinden.* Edition critique du ms. 508 de la Bibliothèque de Colmar.

Année 1931 (Tome VI). — Gr. in-8 de 324 pages.

G. Théry : *Le manuscrit Vat. Grec 370 et saint Thomas d'Aquin.* — A.-M. Festugière : *La place du De Anima dans le système aristotélicien d'après saint Thomas d'Aquin.* — D.-O. Lottin : *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XIIe et XIIIe siècles.* — H.-D. Simonin : *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour.* — M. Mélandre : *Ièpa ou Scot Erigène ?* — Textes inédits. M. Grabmann : *Die Opuscula de Summo Bono sive De Vita philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien.*

Année 1932 (Tome VII). — Gr. in-8 de 284 pages.

Et. Gilson : *Le moyen âge et le naturalisme antique.* — P. Mandonnet, O. P. : *Date de la mort de Guillaume d'Auxerre.* — M. de Corte : *Thémistius et saint Thomas d'Aquin.* — D. Salman, O. P. : *Saint Thomas et les traductions latines des métaphysiques d'Aristote.* — G. Meersseman, O. P. : *Les origines parisiennes de l'albertisme colonais* — A.-J. Festugière, O. P. : *Studia mirandulana.* — E. Longpré, O. F. M. : *Questions inédites du commentaire sur les Sentences de Gauthier de Bruges.*

ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

TRENTE-CINQUIÈME ANNÉE

1960

Ouvrage publié avec le concours

du Centre National de la Recherche Scientifique



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve
1961

LES HYMNES DE VICTORINUS ET LES HYMNES *ADESTO* ET *MISERERE* D'ALCUIN

Dans un précédent article[1], j'ai montré comment Alcuin avait copié en son *de fide sanctae et individuae trinitatis* de larges extraits de l'œuvre théologique de Marius Victorinus. A ce propos, j'avais fait une rapide allusion à l'influence exercée par les hymnes de Victorinus sur l'hymne final à la Trinité qui termine l'ouvrage d'Alcuin[2]. Le succès de l'hymne d'Alcuin au Moyen Age autorise une étude plus précise de ses sources victoriniennes.

Si l'on se reporte au tableau récapitulatif[3], donné en mon précédent article, on verra qu'Alcuin a utilisé dans son *de fide* des passages de la lettre de Victorinus à Candidus, puis du premier livre *adversus Arium*. Ce premier livre *adversus Arium* se termine chez Victorinus par une profession de foi, qui s'achève elle-même par la formule : « Gratia et pax a deo patre et filio Iesu Christo Domino nostro sic ista confitenti in omnia saecula saeculorum ». Suivent d'autres livres qu'Alcuin n'utilise pas. Mais l'ouvrage entier *adversus Arium* est suivi de trois hymnes dans lesquels Victorinus résume sa doctrine trinitaire : l'hymne *Adesto*, l'hymne *Miserere*, et l'hymne *Deus, dominus*. A la fin de son *de fide*, Alcuin imite tout spécialement Victorinus : il termine son livre par une profession de foi, qui n'emprunte d'ailleurs aucune formule précise à Victorinus ; il emploie la formule : « Gratia et pax a deo patre... » ; il ajoute un hymne : « Adesto lumen verum », dont la plus grande partie est tirée des trois hymnes de Victorinus.

Chose curieuse, la place respective de ces « appendices » au *de fide* est loin d'être fixée nettement dans la tradition manuscrite[4] et il est

(1) P. Hadot, *Marius Victorinus et Alcuin*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XXI (1954), p. 5-19.

(2) *Ibid.*, p. 13 et note 2.

(3) *Ibid.*, p. 15.

(4) Je n'ai pas fait le dénombrement complet des manuscrits du *de fide* d'Alcuin. J'ai simplement vérifié le texte de l'hymne *Adesto* et la disposition des parties qui

difficile d'expliquer ces hésitations. Certains manuscrits[5] présentent la suite suivante :

1° Explicit : *Cuius nullus est finis. Amen.*
2° Hymne *Adesto*
3° Profession de foi : *Credimus...*
4° *Gratia et pax...*

D'autres[6] attestent celle-ci :

1° Explicit.
2° *Gratia et pax*
3° Hymne *Adesto*
4° Profession de foi : *Credimus...*

Il existe encore une autre suite[7] :

1° Explicit.
2° *Gratia et pax*
3° Profession de foi : *Credimus*
4° Hymne *Miserere*
5° Hymne *Adesto*

L'hymne *Miserere* ici introduit se trouve, dans la tradition manuscrite normale, à la suite du *de animae ratione ad Eulaliam.* Nous aurons à revenir sur cet hymne qui, lui aussi, plus ou moins, a pour modèle, l'hymne *Miserere* de Victorinus.

Autre genre de disposition[8] :

1° Explicit.
2° *Gratia et pax*
3° Profession de foi : *Credimus.*

L'hymne *Adesto* est alors transporté à la suite du *de animae ratione ad Eulaliam* et rapproché ainsi de l'hymne *Miserere.*

Il existe au moins un manuscrit[9] dans lequel le *de fide* se termine

terminent l'ouvrage, sur un certain nombre d'exemplaires du IXe et Xe siècles. Je remercie ici l'*Institut de Recherche et d'Histoire des textes* où j'ai trouvé un matériel abondant et un accueil charmant.

(5) A Angers 279 (270), IXe s.
B Paris 2849, IXe s.
(6) C Troyes 1165, IXe s.
D Mont-Cassin III, IXe s. (cf. *Bibliotheca Casinensis*, t. I, Mont-Cassin, 1873, p. 85 sq.).
E Saint Mihiel 29, Xe s.
F Paris 2849 A, Xe s.
G Paris 2387, XIIe s.
(7) H Paris 2341, IXe s.
(8) K Montpellier, Faculté de Médecine, 141, IXe s.
(9) L Bamberg, Patr. 107, B III 11, Xe s.

purement et simplement à son *explicit*, sans aucun appendice, ni *Gratia*, ni *Adesto*, ni *Credimus*.

Il est difficile de dire laquelle de ces cinq formes de la tradition manuscrite est la plus authentique. Il est vraisemblable que ce sera la première ou la seconde. Mais le déplacement de *Gratia et pax*... est très difficile à expliquer. Ce problème de disposition ne change rien d'ailleurs au contenu de l'hymne qui nous est parvenu aussi en des copies isolées[10]. L'identité qui existe entre les premières lignes de l'hymne *Adesto* d'Alcuin et l'hymne *Adesto* de Victorinus a même souvent provoqué des confusions d'attribution dans la tradition manuscrite[11]. Étudions donc d'une manière plus détaillée l'utilisation de Victorinus par Alcuin.

Alcuin, *de fide*, P. L., 101, col. 54-56 :	Ses sources[12]
	VICTORINUS, *Hymn.* I 1-3 ; 1139 d 10-12 :
Adesto lumen verum, pater omnipotens deus.	*Adesto lumen verum, pater omnipotens deus.*
Adesto lumen de lumine, verbum et filius dei, deus omnipotens.	*Adesto lumen* luminis, mysterium et virtus dei.
Adesto sancte spiritus, patris et filii concordia[13], deus omnipotens.	*Adesto sancte spiritus, patris et filii* copula.
Adesto deus unus[14] omnipotens, pater et filius et spiritus sanctus.	
	AUGUSTIN, *Solil.* I 1, 5 :
Doce *fidem*, excita *spem*, infunde *caritatem.*[15]	Auge in me *fidem*, auge *spem*, auge *caritatem.*

(10) M Paris, 13388, IXe s. (Cf. A. Wilmart, *Precum libelli quattuor aevi Karolini*, Prior pars, Rome ,1940, p. 163).
N Orléans 184, Xe s.
O Vienne 956 (Theol. 320), XIe s.
P Mont-Cassin XXIX, XIe s. (Cf. *Bibliotheca Casinensis*, t. I, p. 281).

(11) Cf. Mont-Cassin, cod. XXIX, fol. 348 : « Victorini Rhethoris, in fine libri quem contra Arianos confecit » ; Vienne 956 (Theol. 320), fol. 122v : « Victorini Afri viri consularis ὕμνος ». Ces notes, de main postérieure, se rapportent à l'hymne d'Alcuin.

(12) Les hymnes de Victorinus seront cités ici, selon le texte de l'édition critique des œuvres théologiques de Victorinus que Paul Henry et moi-même publions dans la collection *Sources chrétiennes*. Les références aux hymnes indiquent : 1° le numéro de l'hymne ; 2° le numéro de la ligne de l'hymne dans notre édition ; 3° le numéro de la colonne de la Patrologie latine (t. VIII). Pour les citations de saint Augustin, les chiffres indiquent le livre, le chapitre et le paragraphe.

(13) *Concordia*, terme augustinien (cf. *de doctr. christ.* I, 5) remplace *copula*, pourtant parfaitement assimilable dans une perspective augustinienne (cf. Augustin, *de trin.* VI 5, 7).

(14) unus *om.* O uiuus N.

(15) Le rapprochement avec Augustin semblera peut-être lointain, mais la suite de l'hymne nous ramènera à ce texte des *Soliloques*. Alcuin veut imiter le style de la prière des *Soliloques*.

	Victorinus, *Hymn.* II 52-54 ; 1143 b 3-6 :
Velle mihi adiacet, sed hoc non a me, sed a te. *Mundum et terras linquere*[16] et caelum petere.	*Velle mihi adiacet mundum et terras linquere.*
Sed inbecilla pluma est velle sine subsidio tuo. *Da fidei pennas ut volem sursum* ad te. Hanc fidem in te, per te, de te confiteor. Te unum in substantia, trinitatem in personis confiteor.[17]	*Sed inbecilla pluma est velle sine subsidio tuo.* *Da fidei pennas ut volem sursum deo.*
	Victorinus, *passim*, et spécialement, *adv. Ar.* III 7, 1-5 ; 1103 b :
Te semper idem *esse, vivere et intellegere* confiteor.[18]	Pater igitur *esse* est... quod est *vivere et intellegere* hoc ipsum est quod est *esse.*
	Victorinus, *Hymn.* III 248-251 ; 1146 b 11 :
Et *tres unum* et unum tres confiteor, Pater et Filius et Spiritus sanctus. *O beata trinitas*[19].	*Tres* ergo *unum* Et ter ergo unum. Ergo ter tres unum. *O beata trinitas.*
	Victorinus, *Hymn.* III 2-5 ; 1143 a 8 :
Deus, *Dominus*, *Paraclytus*, *O beata trinitas.*	*Deus*, *Dominus*, Sanctus Spiritus. *O beata trinitas.*
	Victorinus, *Hymn.* III 42-50 ; 1143 d 3-5 :
Caritas, gratia, communicatio. *O beata trinitas.* *Caritas deus est, gratia Christus, communicatio Spiritus Sanctus.* *O beata trinitas.*	*Caritas, gratia, communicatio.* *O beata trinitas.* *Caritas deus est, gratia Christus, communicatio Spiritus Sanctus.* *O beata trinitas.*
	Victorinus, *Hymn.* III 63-70 ; 1144 a 3-5 :
Genitor, genitus, regenerans. *O beata trinitas.* *Verum lumen, verum*[20] *lumen ex lumine, vera inluminatio.* *O beata trinitas.*	*Generator, genitus, regenerans.* *O beata trinitas.* *Verum lumen, verum lumen ex lumine vera inluminatio.* *O beata trinitas.*

(16) relinquere H.

(17) Victorinus évite toujours le mot *persona*. La formule lui est tout à fait étrangère.

(18) Te semper idem — confiteor *om.* C. — La triade *esse-vivere-intellegere* est typiquement victorinienne. A vrai dire, Alcuin pouvait rencontrer aussi une formule analogue chez Augustin, *de trin.* VI 10, 11 : « Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere ; et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quo est intellegere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia ».

(19) O beata trinitas *om.* H. — *O beata trinitas* est le refrain de l'hymne III (c'est-à-dire *Deus, dominus*) de Victorinus. Il apparaît donc dans l'hymne d'Alcuin, avec la première utilisation de cet hymne III de Victorinus, et il va devenir un refrain.

(20) verum *om.* H.

	VICTORINUS, *Hymn.* III 75-78 ; 1144 a 7-8 :
Invisibilis invisibiliter, visibilis invisibiliter, invisibilis visibiliter. *O beata trinitas.*	*Invisibilis invisibiliter, visibilis invisibiliter, invisibilis visibiliter.* *O beata trinitas.*
	VICTORINUS, *Hymn.* III 30-33 ; 1143 c 14 :
Fons, flumen, inrigatio. *O beata trinitas.*	*Fons, flumen, inrigatio.* *O beata trinitas.*
	VICTORINUS, *Hymn.* III 91-94 ; 1144 a 14-15 :
Ab uno omnia, per unum omnia, in uno omnia. *O beata trinitas.* A quo, per quem, in quo omnia, *O beata trinitas.*	*Ab uno omnia, per unum omnia, in uno omnia.* *O beata trinitas.*
	VICTORINUS, *adv. Ar.* I 6, 17 ; 1043 c 12 :
Vivens[21] vita, *vita a vivente*, vivificator[22] viventium. *O beata trinitas.*	Vivit *vita a vivente* patre.
	VICTORINUS, *Hymn.* III 95-100 ; 1144 b 1-4 :
Unus a se, *unus ab uno*, *unus* ab ambobus. *O beata trinitas.*	*Unus*, simplex unus, unum et solum, unum et solum et semper ; *unus*, alter unus, *ex uno unus*, idem unus et omnia ; *unus*, unitor omnium, virtus unius operans, unum ut fiant omnia. *O beata trinitas.*
	VICTORINUS, *Hymn.* III 239-241 ; 1146 b 4 :
Ὂν a se, ὂν ab altero, ὂν ab utroque.[23] *O beata trinitas.*[24] *Omne autem* ὂν *semper in tribus* et omne ὂν aequaliter in singulis.[25] *O beata trinitas.*	Verum ergo et tu ὄν, verum ἐκ τοῦ ὄντος τὸ ὄν ; *omne autem* ὂν *semper in tribus.* *O beata trinitas.*

(21) Alcuin réussit ici un pastiche des formules de l'hymne III de Victorinus. Celui-ci en effet n'a consacré aucune formule à l'aspect vivifiant de la Trinité. Alcuin trouve la formule convenable en appliquant le schéma victorinien : le Père, sujet actif, le Fils, action hypostasiée de ce sujet actif, l'Esprit-saint, communicateur de cette action (cf. plus haut : generator, genitus, regenerans ; verum lumen, verum lumen ex lumine, vera inluminatio ; ou plus bas : unus ; ... unus, ex uno unus... ; unus, unitor omnium...).

(22) vivificatur O.

(23) Unus a se, unus ab altero, unus ab utroque M.

(24) O beata trinitas *om.* H.

(25) Omne autem semper in tribus et omne aequaliter in singulis M. — Alcuin semble avoir compris l'idée de Victorinus : chacun des Trois (= ὄν, existant) doit être les Trois pour être existant total : la réalité plénière de chacun exige leur implication réciproque.

Verax Pater, *veritas* Filius, *veritatis Spiritus* sanctus.[26]
O beata trinitas.[27]

Una igitur,[28] Pater, λόγος, Paracletusque[29] *substantia est*.
O beata trinitas.
Una essentia, una virtus, una bonitas.
O beata trinitas.

Deus, beatitudo in quo et a quo et per quem beata sunt, quaecumque *beata sunt omnia*.
O beata trinitas.
Deus, vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt quaecumque[30] *vere summeque*[31] *vivunt omnia*.
O beata trinitas.
Deus, bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt quaecumque *bona et pulchra sunt omnia*.
O beata trinitas.
Deus, cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit.
O beata trinitas.
Deus qui petere iubes et invenire facis et *pulsantibus aperis*.
O beata trinitas.

Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil.
O beata trinitas.
Deus, sub quo totum, in quo totum, cum quo totum.
O beata trinitas.
Te invocamus, te adoramus, te laudamus.
O beata trinitas.
Exaudi, exaudi, exaudi.
O beata trinitas.
Spes nostra, *salus* nostra, *honor* noster.
O beata trinitas.

Auge in nobis *fidem, auge spem, auge caritatem*.
O beata trinitas.

Victorinus, *adv. Ar.* III 16, 30 :
Et *veritas* Christus est, paraclitus etiam *spiritus* est *veritatis*.

Victorinus, *Hymn.* III 211 et 225 ; 1146 a 3 :
Una igitur, deus, λόγος, spiritusque *substantia est*.
O beata trinitas.

Augustin, *Solil.* I 1, 3 :
Deus, beatitudo in quo et a quo et per quem beata sunt, quae *beata sunt omnia*.

Deus, vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt quae vere summeque vivunt omnia.

Deus, bonum et pulchrum in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae *bona et pulchra sunt omnia*.

Deus, cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit.

Deus qui facis ut *pulsantibus aperiatur*.

Augustin, *Solil.* I 1, 4 :
Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil.

Deus, sub quo totum est, *in quo totum*, est, *cum quo totum* est.

Exaudi, exaudi, exaudi me, Deus meus.
Spes mea, res mea, *honor* meus, *salus* mea, lux mea, vita mea.

Augustin, *Solil.* I 1, 5 :
Auge in me *fidem, auge spem, auge caritatem*.

(26) veritatis spiritus AHN veritas spiritus sanctus C veritas spiritus M.
(27) O beata trinitas *om.* H.
(28) Nam igitur H.
(29) Paracletus quae HN.
(30) quae CEH.
(31) summaque C.

Libera nos, salva nos, iustifica nos.
O beata trinitas.

VICTORINUS, *Hymn.* III 282-285 ; 1146 d 2-3 :

Libera nos, salva nos, iustifica nos.
O beata trinitas.

Miserere Domine, quia misericordia tua liberavit nos.
O beata trinitas.
Miserere Domine, quia misericordia tua credimus in te.
O beata trinitas.[32]
Miserere Domine, quia misericordia tua cognovimus te.
O beata trinitas.
Miserere Domine, quia misericordia. tua speramus[33] in te.
O beata trinitas.
Miserere Domine, quia misericordia tua amamus te.
O beata trinitas.

VICTORINUS, *Hymn.* II 2-6 ; 1142 c 8 :

Miserere Domine, miserere Christe, *miserere Domine, quia credidi in te.*

Miserere Domine, quia misericordia tua cognovi te.

Te adoramus[34] *cuncti, unum* Deum *Patrem et Filium*[35] *sanctumque Spiritum.*
O beata trinitas.

VICTORINUS, *Hymn.* III 274-277 ; 1146 c 12 :

Hunc oramus *cuncti* ,et oramus *unum*, unum *Patrem et Filium sanctumque Spiritum.*
O beata trinitas.

Da peccatis veniam, praesta aeternam vitam, dona pacem et gloriam.
O beata trinitas.

VICTORINUS, *Hymn.* III 278-281 ; 1146 c 15 :

Da peccatis veniam, praesta aeternam vitam, dona pacem et gloriam.
O beata trinitas.

O beata et benedicta et gloriosa *trinitas*•
Pater et Filius et Spiritus sanctus,
O beata trinitas.
O beata, benedicta, gloriosa *unitas*, Pater, Filius,[36] Spiritus sanctus.[37]
O beata trinitas.[38]
O vera, summa, sempiterna trinitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus.[39]

VICTORINUS, *Hymn.* I 78 ; 1142 c 5.

Haec est *beata trinitas*, haec *beata unitas.*

(32) Miserere Domine...credimus...trinitas *om.* A.
(33) speravimus AC.
(34) adoremus C.
(35) Filium et sanctumque H.
(36) Filius et BCF et Filius et GH. En opposition à la formule précédente : *o beata... trinitas*, la présente formule : *o beata...unitas* supprime toute particule de liaison, cf. plus bas, *o vera ... unitas*, probablement pour marquer l'unité trinitaire.
(37) O beata...unitas...sanctus *om.* E.
(38) O beata trinitas *om.* BEN.
(39) O vera... trinitas... sanctus *om.* H.

O beata trinitas.[40]
O vera, summa, sempiterna unitas, Pater, Filius, Spiritus sanctus.[41]
O beata trinitas.
Miserere nobis, miserere nobis, miserere nobis.
O beata trinitas.
Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio in saecula sempiterna.
O beata trinitas.

Ainsi Alcuin commence par utiliser les premières lignes du premier hymne de Victorinus, puis quelques lignes de l'hymne second. Il passe ensuite à l'hymne troisième qu'il utilise abondamment et auquel il emprunte le refrain *o beata trinitas.* Parvenu presque à la fin de l'hymne troisième, Alcuin abandonne Victorinus, et emprunte quelques belles formules à la grande prière des *Soliloques* augustiniens. Quand cette source est épuisée, il revient à Victorinus, en utilisant successivement, l'hymne troisième, l'hymne second, à nouveau l'hymne troisième, et enfin l'hymne premier.

Alcuin ne semble pas avoir suivi de plan en composant son hymne. Il a simplement emprunté des formules au fil de sa lecture de Victorinus et d'Augustin. Cette compilation est pourtant intéressante. Elle réunit les *Hymnes* de Victorinus et les *Soliloques* d'Augustin, comme si Alcuin ressentait confusément la parenté d'émotion religieuse qui existe entre les premiers (notamment l'hymne II) et les seconds[42].

L'hymne *Miserere*, placé par Alcuin à la suite de son *de animae ratione ad Eulaliam*[43], constitue une prière litanique qui semble inspirée, dans son rythme général, par le second hymne de Victorinus, qu'Alcuin, déjà, avait utilisé, nous l'avons vu, pour la rédaction de son hymne *Adesto.* Mais on reconnaît aussi certains emprunts aux *Soliloques* :

Alcuin	Ses sources
	VICTORINUS, *Hymn.* II 2-6.
Miserere Domine, miserere Christe.	*Miserere Domine, miserere Christe.*
Tu *misericordia* mea, miserere mihi	Miserere Domine, quia *credidi in te,*
Miserere Domine, miserere Christe, ut *credam in te.*	miserere Domine, quia *misericordia tua cognovi te.*
Miserere Domine, miserere Christe, ut *cognoscam te.*	

(40) O beata trinitas *om.* BHN.
(41) Pater et Filius et Spiritus Sanctus BFGH. — O vera ... unitas ... sanctus *om* C.
(42) Pour un rapprochement entre l'hymne second de Victorinus et le lyrisme religieux d'Augustin, cf. P. FRASSINETTI, *Le Confessione agostiniane e un inno di Mario Vittorino,* dans *Giornale italiano di Filologia,* II, 1949, p. 50-59.
(43) Édition critique, dans *Mon. Germ. Hist., Poetae lat. medii aevi,* t. I, p. 303. — P. L. 101, col. 649.

Miserere Domine, miserere Christe, ut diligam te.
Miserere Domine, miserere Christe, ut sperem in te.
Miserere Domine, miserere Christe, ut *anima mea vivat* in te.

Hymn. II 30 :
In aeternum *vivat et anima mea.*

Miserere Domine, miserere Christe, ut caro mea exsultet in te.
Miserere Domine, miserere Christe, ut vita mea proficiat in te.
Miserere Domine Deus Pater, gloria mea, *vita mea.*
Miserere Christe Salvator, *salus mea,* fortitudo mea.
Miserere Spiritus Paraclytus, consolatio mea, inluminatio mea.
Miserere Domine, Deus, Trinitas et Unitas, te laudo, te adoro, te confiteor.
Pax mea, *spes mea,* laus mea, *lux mea, pulchritudo* mea, *beatitudo* mea.
Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio semper ubique in saecula sempiterna.

AUGUSTIN, *Solil.* I 1, 4 :
Exaudi, exaudi, exaudi me, Deus meus, Dominus meus, rex meus, pater meus, causa mea, *spes mea,* res mea, honor meus, domus mea, patria mea, *salus mea, lux mea, vita mea.*

Cf. I 1, 3 : *beatitudo... pulchrum.*

Dans le recueil de prières, originaire de Tours, et publié il y a quelques années, par Dom Wilmart[44], cet hymne *Miserere* se retrouve, comme l'hymne *Adesto,* mais déjà abondamment développé. La forme litanique permettait évidemment de faciles amplifications[45].

Il est donc intéressant de remarquer comment, grâce à Alcuin, Victorinus et Augustin ont influencé fortement la sensibilité religieuse du début du Moyen Age, telle qu'elle se manifeste dans les recueils de prières et, plus tard, dans la *Confessio fidei* de Jean de Fécamp[46], par exemple. D'autre part, certaines formules trinitaires propres à Victo-

(44) A. WILMART, *Precum libelli quattuor aevi karolini,* p. 123 ; cf. plus haut, note 10, à propos du manuscrit M, Paris 13388. Dom Wilmart pense que ce manuscrit est originaire de Tours.

(45) Dans ce recueil, l'hymne *Adesto* a subi peu de modifications : il est simplement précédé du verset : « Adesto mihi, una spes mea, Domine Deus meus ».

(46) Comparer le début de la *Confessio theologica* de Jean de Fécamp, (éd. J. LECLERQ et J. P. BONNES, p. 110, 1-5), avec le début de l'hymne *Adesto:* « Adesto mihi uerum lumen, Deus Pater omnipotens. Adesto mihi uerum lumen de lumine, verbum Filius Dei, Deus omnipotens. Adesto mihi uera illuminatio, Spiritus sancte, Patris et Filii caritas, unitas et sanctitas, Deus omnipotens ». Cf. également, *Confessio fidei,* P. L., t. 101, 1027 d 1 ; 1044 c-d ; *Libellus de scripturis et verbis patrum,* P. L. 40, (c. 31-32), col. 925.

(47) Les formules *esse, vivere, intellegere ; caritas, gratia, communicatio* qui ne correspondent pas à des points de vue augustiniens ; la formule : *invisibilis... visibilis... invisibilis* qui correspond à des relations *ad extra.*

rinus[47], bien plus, son vocabulaire insolite[48], que la tradition augustinienne avait laissés de côté, sinon rejetés, pénètrent grâce à Alcuin, dans les recueils de prières et dans l'usage liturgique. Je laisse à plus qualifié que moi, l'histoire de la constitution de l'office liturgique de la Trinité, dans lequel les formules d'Alcuin héritées de Victorinus, sont facilement reconnaissables.

Pierre Hadot.

(48) Par exemple, l'emploi de *Deus* à propos du Père, considéré comme personne : *caritas deus est* Le copiste de N a ajouté *pater* au-dessus de la ligne, pour corriger ce qui lui semblait une erreur. Alcuin lui-même avait corrigé ailleurs cet usage : *una igitur Pater*, (Victorinus : *deus)...substantia est*, cf. plus haut, n. 28.

GLOSES DE GUILLAUME DE CONCHES SUR MACROBE
NOTE SUR LES MANUSCRITS

L'importance de Macrobe dans la formation de la pensée médiévale n'est plus à démontrer[1]. A côté du *De Nuptiis* de Martianus Capella, du *De Consolatione* de Boèce et de la version du *Timée* faite par Chalcidius, le *Commentaire* de Macrobe sur le *Songe de Scipion* est l'un des maîtres-piliers du platonisme latin au Moyen Age[2]. N'allons pas pourtant nous imaginer qu'il nous suffit de lire ces textes pour nous trouver aussitôt en mesure d'apprécier l'influence qu'ils ont exercée sur la pensée des hommes d'autrefois, de ceux du XIIe siècle par exemple. Quoi que nous fassions, nous ne sommes plus à même de lire Macrobe avec les yeux de Jean de Salisbury. Mais ne serions-nous pas privilégiés si nous pouvions nous laisser guider, dans notre lecture de Macrobe, par l'un des maîtres qui ont formé Jean de Salisbury ? Rêve trop audacieux ? Non, puisque nous possédons les gloses écrites par Guillaume de Conches sur Macrobe. En écoutant celui dont Jean de Salisbury se vante d'avoir suivi les leçons, nous réussirons peut-être à nous faire une plus juste idée de ce que les maîtres chartrains trouvaient ou croyaient trouver dans Macrobe.

Avec le sûr instinct qu'on lui reconnaît, Martin Grabmann fut l'un des premiers à pressentir l'intérêt des gloses de Guillaume de Conches

(1) Cf. M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* herausgegeben von Clemens Baeumker, Band XIII, Heft 1, Münster 1916). Cf. aussi P. Duhem, *Le Système du monde*, t. III, p. 62-87 (« La fortune de Macrobe dans les écoles du Moyen Age »).

(2) M. Eugenio Garin fait justement remarquer que Guillaume de Conches lit le *Timée* à travers Macrobe comme, plus tard, Marsile Ficin lira le *Banquet* à travers Plotin (E. Garin, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze 1958, p. 8). La fortune de Macrobe fut durable. Ainsi le jeune Nicolas de Cues, en quête de manuscrits en Italie, rapporte-t-il, comme fruit de ses recherches, un exemplaire du Commentaire de Macrobe sur le Songe de Scipion (cf. M. de Gandillac, *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, Aubier (1942), p. 8).

sur Macrobe. Les recherches qu'il entreprit pour en repérer le texte à travers les manuscrits n'ont pas été sans résultats positifs. Toutefois, les conclusions de Grabmann doivent être corrigées sur certains points et peuvent être complétées sur d'autres grâce à de nouvelles découvertes. Nous nous proposons ici les trois objectifs suivants :

1° Rappeler les résultats acquis par Grabmann ;
2° Donner les résultats des recherches récentes[3] ;
3° Signaler brièvement l'intérêt d'une étude des gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe.

I. Résultats acquis par M. Grabmann

Dès 1935, dans ses recherches sur les écrits de Guillaume de Conches[4], M. Grabmann énumérait trois manuscrits susceptibles de contenir des gloses de cet auteur sur Macrobe. Il citait : Munich, Clm. 14788 (fol. 24 r - 38 r), Vatican, Palat. Lat. 953 (fol. 79 r - 123 r), Bern. 266 (fol. 1 r - 14 v). L'une de ces cotes était fausse : le manuscrit de Munich qui contient des gloses sur Macrobe est le Clm. 14708 (fol. 24 r - 38 r), et non le Clm. 14788. M. Grabmann devait corriger lui-même cette erreur en 1950 dans une étude intitulée : *Die ' Aphorismata philosophica ' des Wilhelm von Doncaster. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus und der Philosophie des 12 Jahrhunderts*[5]. En cette dernière étude, M. Grabmann signalait, pour les gloses sur Macrobe, un nouveau manuscrit, conservé lui aussi à Munich, le Clm. 6347. Nous avons interrogé à ce sujet le Dr Gichtel, Conservateur à la Bibliothèque nationale de Munich. M. Gichtel nous a fait savoir, par une lettre du 6 novembre 1958, qu'un examen attentif du Ms. Clm. 6347 n'a révélé l'existence d'aucun commentaire sur Macrobe. Ainsi se trouve démentie cette nouvelle affirmation de Grabmann.

Restent donc les trois manuscrits : Bern. 266 (fol. 1 r - 14 v), Munich, Clm. 14708 (fol. 24 r - 38 r) et Vatican, Palat. Lat. 953 (fol. 79 r - 123 r).

(3) Si nos recherches à travers les manuscrits des gloses sur Macrobe ont eu quelque heureux résultat, nous en sommes en tout premier lieu redevable à l'*Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* de Paris. Nous prions Mlle J. Vielliard, Mmes Le Goff, Morestin et Vernet ainsi que M. de Montalembert, qui nous ont ouvert si généreusement la riche documentation de l'*Institut*, de bien vouloir trouver ici l'expression de notre gratitude.

(4) M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner naturwissenschaftlichen Werke* (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung*, Jahrgang 1935, Heft 10). Les renseignements concernant les gloses sur Macrobe se trouvent à la page 25.

(5) Cet article a paru d'abord dans « *Liber Floridus. Mittellateinische Studien. Paul Lehmann. 1950* », p. 303-318 (les renseignements concernant les gloses sur Macrobe se trouvent à la page 313). L'article a été réimprimé dans M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, t. III (Munich 1956).

Là encore, les indications données par Grabmann risquent d'égarer ceux qui les accepteraient sans examen. A lire les études qu'on vient de citer, on a l'impression que les trois manuscrits énumérés contiennent substantiellement le même texte. En fait, si le Clm. 14708 renferme bien un commentaire sur Macrobe, ce commentaire n'a à peu près rien à voir avec les gloses de Bern. 266 et de Palat. Lat. 953[6]. Grabmann semble avoir examiné surtout le Clm. 14708 et étendu aux deux autres manuscrits les remarques faites à son sujet. Or, au folio 26 va de Clm. 14708, on peut lire ces mots : « me Hugonem non sequestrat ». Grabmann en a conclu, non sans vraisemblance, que l'auteur du commentaire nous avait, de la sorte, révélé son nom[7]. Mais, comme on nous laisse supposer que Bern. 266 et Palat. Lat. 953 contiennent le même texte que Clm. 14708, les trois manuscrits risquent, en définitive, d'échapper à Guillaume de Conches[8].

Nous admettrons que les gloses sur Macrobe de Clm. 14708 ne doivent pas être attribuées à Guillaume de Conches[9]. En conséquence, des différents manuscrits signalés par Grabmann, deux seulement pourront nous intéresser : Bern. 266 et Palat. Lat. 953.

II. Résultats récemment acquis

Aux deux manuscrits signalés par Grabmann, nous en ajouterons quatre que nous avons découverts. Ainsi se trouve porté à six le nombre des manuscrits qui contiennent, avec des variantes plus ou moins considérables, les gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. En voici la liste.

(6) Le Ms. Munich Clm. 14708 (anciennement : Saint-Emmeran de Ratisbonne, G. 92) est signalé déjà par L. von Jan, *Macrobii Opera*, t. I (1848), p. lxxv, note 7.

(7) Grabmann a pensé, sans s'y arrêter, à Hugues de Saint-Victor. D'autres Hugues peuvent évidemment être candidats à la paternité de ces gloses, par exemple Hugues de Chartres ou encore Hugues Métel qui, l'un comme l'autre, recouraient à Macrobe. Cf. A. Clerval, *Les écoles de Chartres au Moyen Age*, Paris 1895, p. 176, et E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. V : *Les écoles*, Lille 1940, p. 161.

(8) Dans sa première étude (en 1935), Grabmann écrivait : « Ich habe im Text selber einen Hugo als Verfasser des Kommentars feststellen können. Damit ist die Autorschaft des Wilhelm von Conches ausgeschlossen. » (*Handschriftliche Forschungen...* p. 25).

(9) Telle semble être aussi l'opinion de M. Klibansky qui énumère ainsi les différents commentaires médiévaux sur Macrobe : « *Commentarium Coloniense; Glosulae Abrincenses; the newly discovered commentary of William of Conches; Commentarium monacense* » (R. Klibansky, *The continuity of the platonic tradition during the Middle ages*, London 1939, p. 52). Comme M. Klibansky (*op. cit.*, p. 55) ne signale à Munich ,pour les gloses sur Macrobe, que le seul Clm. 14708. on peut vraisemblablement conclure qu'il n'attribue pas à Guillaume de Conches le commentaire de Clm. 14708.

Bamberg, Bibl. Nat. Class. 40 (*H J. IV.* 21) (xiiie-xive s.), fol. 6 r - 26 r. Le texte des gloses est complet[10].

Prologue : *incipit* (fol. 6 ra) : <P>lato philosophorum doctissimus X volumina de re publica composuit...

Gloses sur le livre i de Macrobe : *incipit* (fol. 6 rb) : *Inter Platonis et Ciceronis.* Auctor iste Macrobius expositurus illam partem...

Gloses sur le livre ii de Macrobe : *incipit* (fol. 20 ra) : <*S*>*uperiore commentario etc.* Continentia huius secundi voluminis tanta est...
explicit (fol. 26 rb) : ergo dicendum est in hoc opere contineri integritatem philosophie. Explitiunt glosule.

Berne, Bibl. Mun. 266 (xiie s.), fol. 1 r - 14 v[11]. Le texte des gloses est incomplet. Il présente les trois lacunes suivantes : 1° Entre le fol. 8 v et le fol. 9 r : lacune correspondant à Macrobe, *Songe* (de I, VI, 35 à I, XI, 2), 2° *Au folio 10 va* (*ligne 15*) : lacune correspondant à Macrobe, *Songe* (de I, XII, 14 à I, XIX, 12. Le copiste a signalé cette lacune dans la marge extérieure du fol. 10 va : « hic deficit bene unus quaternus glose »), 3° *Au folio 14 v* : les gloses s'interrompent sur Macrobe, *Songe* II, I, 20. Tout le reste (de II, I, 21 à la fin) manque.

Prologue : *incipit* (fol 1 ra) : Plato philosophorum doctissimus X volumina de re p<ublica> composuit...

Gloses sur le livre i de Macrobe : *incipit* (fol. 1 rb) : *Inter Platonis etc.* Auctor iste partem libri Ciceronis expositurus...

Gloses sur le livre ii de Macrobe : *incipit* (fol. 14 ra) : <*S*>*uperiore commentario etc.* Continencia huius secundi voluminis tanta est...
explicit (fol. 14 vb) : Hoc loco videtur Macrobius contrarius Bo<ecio> in Musica dicens tonum.

Copenhague, Bibl. Royale Gl. Kgl. S. 1910. 4° (xii^e^-xiii^e^ s.), fol. 2 v - 127 v. Le texte des gloses est complet[12].

Prologue : *incipit* (fol. 2 v) : Plato omnium philosophorum doctissimus decem volumina de re publica composuit...

Gloses sur le livre i de Macrobe : *incipit* (fol. 4 v) : *Inter Platonis et Ciceronis libros.* Macrobius expositurus sompnium Cipionis quod Tullius...

Gloses sur le livre ii de Macrobe : *incipit* (fol. 101 r) : *Superiore commentario.* Materia huius auctoris erat sompnium Scipionis quod intendebat exponere...

(10) Cf. F. Leitschuh und H. Fischer, *Katalog der Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Bamberg*, t. I, 2 (1895-1906), p. 41. Selon ce catalogue, le manuscrit est du xive siècle.

(11) Cf. L. von Jan, *Macrobii Opera*, t. I (1848), p. lxxvi ; H. Hagen, *Catalogus codicum Bernensium* (Bernae 1875), p. 299 ; L. Thorndike, *Some little known astronomical and mathematical manuscripts* (Osiris. Commentationes de scientiarum et eruditionis historia... VIII (1948), p. 41-65. C'est à la page 53 de cet article qu'il est question du Ms. Bern. 266).

(12) Cf. E. Jorgensen, *Catalogus codicum latinorum medii aevi Bibliothecae Regiae Hafniensis* (Hafniae 1926), p. 333.

explicit (fol. 127 v) : ergo dicendum est in hoc opere contineri integritatem philosophie.

Munich, Bibl. Nat. Clm. 14557 (XIII[e] s.), fol. 100 r - 150 v. Le texte des gloses est incomplet. Il s'interrompt à MACROBE, *Songe* I, IX, 2. Tout le reste manque[13].

PROLOGUE : *incipit* (fol. 100 r) : Plato omnium philosophorum doctissimus X volumina composuit de re publica...

GLOSES SUR LE LIVRE I DE MACROBE : *incipit* (fol. 102 v) : *Inter Platonis et Ciceronis etc.* Macrobius expositurus somnium Scipionis, quia in libro illo in cuius ultima parte ponit illud somnium...

explicit (fol. 150 v) : ... agnosce te ipsum et eris beatus. *Sed etiam* : non solum hec dixit Appollo.

Vatican, Urbin. Lat. 1140 (XV[e] s.), fol. 2 r - 153 v. Le texte des gloses est complet[14].

PROLOGUE : *incipit* (fol. 2 r) : Plato omnium philosophorum doctissimus decem volumina de rei publice composuit...

GLOSES SUR LE LIVRE I DE MACROBE : *incipit* (fol. 4 v) : Nunc liber et cet. : Macrobius expositurus sompnium Scipionis, quia Tullius in libro illo in ultima parte...

GLOSES SUR LE LIVRE II DE MACROBE : *incipit* (fol. 128 r) : *Superiore commentario.* Continentia huius secundi voluminis tanta est qui (*sic*) in principio agitur...

explicit (fol. 153 v) : ergo dicendum est in hoc opere contineri integritatem philosophie. Hic finit.

Vatican, Palat. Lat. 953 (XIII[e]-XIV[e] s.), fol. 79 r - 123 r[15].

L'ensemble des folios qui nous intéressent en ce manuscrit se présente à nous sous un aspect vraiment chaotique. Tout d'abord, comme l'a très justement fait remarquer M. Tullio Gregory[16], deux cahiers ont été intervertis lorsque le relieur a cousu le livre. Pour obtenir un texte

(13) Le Ms. Clm. 14557 (anciennement : Saint-Emmeran de Ratisbonne F. 60) est déjà signalé par L. VON JAN, *Macrobii Opera* t. I (1848), p. LXXIV. L. von Jan commet une erreur lorsqu'il écrit que les gloses s'interrompent au folio 130. Le catalogue des manuscrits de Munich indique avec raison que ces gloses s'interrompent au folio 150. Cf. HALM, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae monacensis*, t. II, 2 (1876), p. 192-193.

(14) Cf. C. STORNAJOLO, *Codices Urbinates latini*, t. III (Romae 1921), p. 172. Nous avons fait une entorse à l'ordre alphabétique en mettant l'Urbin. Lat. 1140 avant le Palat. Lat. 953 pour des raisons de commodité.

(15) Le Ms. Palat. Lat. 953, qui contient aux folios 1r-28v le texte de la *Cosmographia* de Bernard Silvestre, a été étudié par M. André Vernet dans sa thèse (inédite) intitulée : *Bernardus Silvestris. Recherches sur l'auteur et l'œuvre, suivies d'une édition critique de la « Cosmographia »*, 1938 (texte dactylographié) p. 174-175. M. Vernet a pu reconnaître dans le *Palat. Lat.* 953 un manuscrit consulté par G. Barth à Heidelberg.

(16) T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze (1955), p. 28, note 2.

cohérent, il faut lire les folios dans l'ordre que voici : fol. 79 r - 102 v ; fol. 112 r - 119 v ; fol. 103 r - 111 v ; fol. 120 r - 123 r. Mais ce n'est là que le début des difficultés. Un examen, même rapide, laisse apparaître que les folios susdits contiennent, non pas un commentaire sur Macrobe, mais trois séries de gloses relativement indépendantes. Ce sont : 1° des gloses suivies sur les livres I et II du *Commentaire* de Macrobe sur le *Songe de Scipion* ; 2° *un exposé des connaissances* mathématiques requises pour la lecture d'un passage du *Timée* de Platon (35 b - 36 b) ; 3° de courts fragments de gloses sur le livre II du *Commentaire* de Macrobe sur le *Songe de Scipion*. Il nous faut examiner successivement ces trois écrits.

α) *Gloses suivies sur les deux livres de Macrobe* (*Commentaire sur le Songe de Scipion*) : fol. 79 r - 119 v. Ces gloses se présentent comme suit.

fol. 79 ra - 102 vb = Gloses sur Macrobe, *Songe* (I, I, 1 à I, XII, 5)
fol. 112 ra - 119 vb = Gloses sur Macrobe, *Songe* (I, XVIII, 1 à II, II, 13)
fol. 103 ra - 111 vb = Gloses sur Macrobe, *Songe* (II, II, 13 à II, XVII, 17)

On voit que les gloses manquent pour les chapitres suivants de Macrobe : I, XII, 6 à I, XVII, 17. Donnons quelques points de repère :

Prologue : *incipit* (fol. 79 ra) : Plato philosophorum doctissimus X volumina de re p<ublica> composuit...[17]

Gloses sur le livre i de Macrobe : *incipit* (fol. 79 vb) : *Inter Platonis etc.* Macrobius expositurus illam partem libri Ciceronis...

Gloses sur le livre ii de Macrobe : *incipit* (fol. 118 ra) : *Superiore commentario.* Materia huius auctoris erat sompnium Scipionis quod intenderat exponere ..

explicit (fol. 111 vb) : ubi ait quas ex hoc loco nunquam suspicati sumus. *de magnitudine* ubi solis quantitas inventa est. Explicit.

β) *Exposé sur Timée 35 b - 36 b* : fol. 120 r - 120 v.

Au folio 120 r - 120 v du Ms. Palat. Lat. 953 se trouve un exposé des connaissances mathématiques utiles pour lire le *Timée* de Platon (35 b - 36 b). L'*incipit* de ce court traité est le suivant : *Plato de creatione anime tractans dicit eam constare ex numeris* (fol. 120 ra). Et voici l'*explicit*, qui se lit au folio 120 vb : *quod quanto a maiore numero denominatur tanto minor erit, quanto a minore tanto maior.*

Notons, sans y insister, que les pages du *Timée* qui sont ici commentées sont exactement celles auxquelles Plutarque consacra son opus-

(17) Notons que la formule « Plato philosophorum doctissimus » est familière à Guillaume de Conches. Cf. *Philosophia* IV, 32 (P.L. 172, 98 c) ; *Dragmaticon*, ed. Gratarolus (1567), p. 13. On la rencontre aussi dans la *Compilacio* (tributaire, on le sait, de Guillaume de Conches) du Ms. Munich Clm. 331, fol. 3v (l. 19) et fol. 5r (l. 26).

cule : *De la genèse de l'âme, dans le Timée*[18]. Curieuse permanence dans les écoles médiévales d'un schéma qui remonte sans doute aux écoles antiques ! Le moyen âge latin pouvait connaître ces pages du *Timée* non seulement par la version de Chalcidius[19] mais par le *Commentaire* de Macrobe sur le *Songe de Scipion* (I, VI, 45-46 et II, II, 15). Par ailleurs, il n'est pas impossible que l'auteur de l'exposé dont nous nous occupons ici ait connu des gloses sur le *Timée* très voisines de celles de Guillaume de Conches, à moins qu'il n'ait utilisé les gloses mêmes de Guillaume de Conches. En toute hypothèse, le rapprochement suivant vaut la peine d'être signalé.

Exposé de Palat. Lat. 953 (fol. 120 ra - 120 rb)	*Gloses de Guillaume de Conches sur le Timée*[20]
Dicunt etiam magistri (f. 120 rb) quidam quod non facit hoc ut naturam ipsius anime demonstraret sed ut quandam naturam proportionum ostendat scilicet...	In hoc integumento nullam anime potentiam designat sed proprietatem duple et triple proportionis.
....	....
Sed quia inter numeros prepositos non potest hoc considerari — inter enim unitatem et binarium non potest esse medium — iccirco dicti[21] magistri ponunt hic alios numeros et ubi prius ponebant unitatem, ibi modo ponunt senarium.	Sed quia hoc non possumus in prima figura assignare, quia inter I et II nichil est, mutemus[22] figuram in qua VI sit in summo.

γ) *Fragments de gloses sur le livre II de Macrobe* (*Commentaire sur le Songe de Scipion*) : fol. 121 r - 123 r.

Voici comment se présentent les brefs fragments de gloses contenus dans les folios 121 r - 123 r du Ms. Palat. Lat. 953.

fol. 121 ra (ligne 1) — fol. 121 rb (l. 44) = Gloses sur II, I, 1 - 22
fol. 121 rb (l. 44) — fol. 121 va (l. 31) = Gloses sur II, III, 1 - 2
fol. 121 va (l. 31) — fol. 121 vb (l. 24) = Gloses sur II, IV, 10 - 14

(18) Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ Ψυχογονίας, éd. C. Hubert et H. Drexler, Leipzig (Teubner) 1959: Remarquons qu'Amyot, tout comme auraient fait les hommes du Moyen Age, traduit ψυχογονία par « Création de l'âme ».

(19) Dans la version de Chalcidius, le morceau du *Timée* qui est ici commenté a pour *incipit* :« Quibus cum substantia mixtis » (35b) et pour *explicit:* « quantum deest habita comparatione CCXLIII adversus CCLVI » (36b).

(20) Ms. Florence, B. N. Conv. Sopp. E. 8. 1398, fol. 12 vb - 13 ra). Nous avons publié ce texte dans *L'usage de la notion d'« integumentum » à travers les gloses de Guillaume de Conches* (*Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age*, t. XXIV (1957), p. 35-100). Le texte des gloses de Guillaume qui correspond à l'exposé de Palat. Lat. 953 (f. 120r-120v) est contenu dans les pages 89-95 de notre article.

(21) dicti] dico *dans le manuscrit.*

(22) *mutemus* ou *mittemus.*

fol. 121 vb (l. 24) — fol. 122 ra (l. 34)	=	Gloses sur II, V, 6 - 20
fol. 122 ra (l. 34) — fol. 122 rb (l. 32)	=	Gloses sur II, IX, 3 - 8
fol. 122 rb (l. 32) — fol. 122 va (l. 6)	=	Gloses sur II, X, 10 - 13
fol. 122 va (l. 6) — fol. 122 va (l. 37)	=	Gloses sur II, XII, 4 - 10
fol. 122 va (l. 38) — fol. 122 vb (l. 6)	=	Gloses sur II, XVI, 1 - 9 et 19
fol. 122 vb (l. 6) — fol. 123 r (l. 2)	=	Gloses sur II, XVII, 13 - 17.

Cette collection de fragments a pour *incipit* (fol. 121 ra) : *Superiore commentario. Continentia huius voluminis tanta est...* et pour *explicit* (fol. 123 r) : *ergo dicendum est in hoc opere contineri integritatem philosophie. Finis.* Si maintenant l'on compare ces fragments de gloses avec les parties correspondantes des gloses suivies que nous avons rencontrées plus haut (aux folios 79 r - 102 v, 112 r - 119 v, 103 r - 111 v) on constate de très sérieuses différences. Les fragments des folios 121 r - 123 r s'accordent parfaitement avec le texte des gloses contenues dans le Ms. Urbin. Lat. 1140 dont l'attribution à Guillaume de Conches nous paraît certaine. Les gloses suivies des folios 79 r - 119 v, surtout en ce qui concerne le livre II du *Commentaire* de Macrobe, s'éloignent assez notablement du Ms. Urbin. Lat. 1140 pour que l'hypothèse d'une attribution à un auteur différent soit légitime. Tout se passe comme si le texte de ces gloses suivies avait été plus ou moins remanié selon les endroits.

III. Intérêt des gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe

Avant tout, une question se pose. Les gloses sur Macrobe que renferment les manuscrits énumérés plus haut sont-elles vraiment l'œuvre de Guillaume de Conches ? Nous ne pouvons évidemment pas nous dérober à cette question, mais nous voulons préciser d'abord dans quelles limites nous prétendons y répondre. Nous n'avons examiné attentivement d'un bout à l'autre que les deux manuscrits Bern. 266 et Urbin. Lat. 1140. Pour les quatre autres, nous avons fait de nombreux sondages qui ont révélé la plupart du temps un accord substantiel avec, de-ci de-là, des variantes de détail. En certaines parties du Palat. Lat. 953, nous venons de le constater, les divergences sont beaucoup plus profondes. Quant aux gloses sur Macrobe des manuscrits Bern. 266 et Urbin. Lat. 1140, nous n'y avons rien trouvé qui permette d'exclure que Guillaume de Conches en soit l'auteur. Nous y avons trouvé, au contraire, de nombreux indices qui permettent de conclure que Guillaume de Conches en est l'auteur. Déjà un lecteur du XIIIe siècle[23] avait remarqué cela et l'avait noté en ces termes à la marge extérieure du folio 8 v du Ms. Bern. 266 : « Idem habes in parva philosophia eius, scilicet magistri guillelmi de conches qui fecit hoc ».

(23) M. le Dr Ch. von Steiger, de la Bibliothèque municipale de Berne, a eu l'obligeance de nous aider à déchiffrer cette note. Il a bien voulu nous préciser que l'écriture lui paraît être du XIIIe siècle.

Une comparaison avec les autres œuvres de Guillaume de Conches, non seulement la *Philosophia* et le *Dragmaticon*, mais surtout les *Gloses sur Boèce* et les *Gloses sur le Timée*, nous a permis de vérifier par nous-même la justesse de cette remarque. Usage de la notion d'« *integumentum* », physiologie du sommeil et de la vision, explication donnée de la descente des âmes à partir des étoiles, ce sont là, parmi cent autres, les thèmes familiers du philosophe de Conches. Et comme il ne les aborde jamais sans leur imprimer sa marque personnelle, leur présence dans les gloses sur Macrobe est un argument sérieux d'authenticité. Par ailleurs, les auteurs cités — et très souvent les textes cités eux-mêmes — se retrouvent identiques dans les gloses sur Macrobe et dans les gloses sur Boèce et sur le *Timée*. Quelques noms, toutefois, se lisent dans les gloses sur Macrobe qui ne figurent pas dans les autres œuvres que nous avons étudiées (Gloses sur Boèce, *Philosophia*, Gloses sur le Timée, *Dragmaticon*). Ce sont les noms de maître Albéric, de Gerbert, de Gui d'Arezzo, de Remi d'Auxerre. Les gloses sur Macrobe citent encore *Theodolus* à plusieurs reprises[24]. Mais si le nom de *Theodolus* n'est pas mentionné dans les gloses de Guillaume sur le *Timée*, le vers 44 de l'*Ecloga Theodoli* y est cependant cité[25]. Par contre, on ne trouve pas dans les gloses sur Macrobe, au moins dans le texte représenté par les Mss. Bern. 266 et Urbin. Lat. 1140, la référence aux œuvres de Constantin l'Africain et de Johannitius auxquelles la *Philosophia*, les gloses sur le *Timée* et le *Dragmaticon* accordent un grand crédit. On notera que la mention de ces mêmes œuvres manque également dans les gloses sur Boèce[26].

On peut faire une autre observation. Au cours des gloses sur Macrobe, Guillaume renvoie plusieurs fois à ses gloses sur le *Timée*, et il ne semble renvoyer à aucune autre de ses œuvres. De plus, lorsqu'il commente Macrobe, notre auteur n'évoque ses gloses sur le *Timée* que comme un ouvrage qui n'a pas encore vu le jour et qu'il se promet d'entreprendre si Dieu lui prête vie : « Hoc totum, Deo annuente <vitam>, in Platone exponemus »[27]. Ceci, joint à l'observation faite

(24) Voici les folios de l'Urbin. Lat. 1140 qui contiennent des citations de l'*Ecloga Theodoli:* vers 13 (fol. 137 v), vers 35-36 (fol. 37 v), vers 74 (fol. 146 v), vers 193-194 (fol. 137 v). Dans le Ms. Bamberg B. N. Class. 40 (fol. 12 vb, l. 57-58), les vers 225-226 sont cités. Cf. J. Osternacher, *Theoduli Ecloga*, Ripariae prope Lentiam 1902.

(25) Le vers 44 de l'*Ecloga Theodoli* est le suivant : « Sentit adhuc proles quod commisere parentes. » Le passage des gloses de Guillaume de Conches sur le *Timée* qui contient ce vers est publié dans le précieux ouvrage de T. Gregory, *Platonismo medievale. Studi e Ricerche*, Roma 1958, p. 100.

(26) Le texte des gloses sur Boèce que nous avons examiné est celui des Mss. Troyes, Bibl. mun. 1101 et 1381.

(27) Nous citons le Ms. Bamberg, B. N. Class. 40, fol. 21 va, qui omet le mot *vitam*. Cf. Urbin. Lat. 1140, fol. 134 v (lignes 6-12). Le texte correspondant du Ms. Copenhague, Bibl. Royale, Gl. Kgl. S. 1910. 4° fol. 110 r (lignes 7-16) diffère notablement en cet endroit. Toute référence aux gloses sur le Timée manque dans le passage correspondant

précédemment au sujet de l'absence de citations de Constantin l'Africain et de Johannitius, nous invite à placer les gloses sur Macrobe avant les gloses sur le *Timée* et avant la *Philosophia*. Par ailleurs, on sait que, dans ses gloses sur Boèce, Guillaume renvoie aux gloses qu'il se promet de faire sur Macrobe : « Quare autem ibi fingantur, super Macrobium dicemus »[28]. Si ces indications doivent être prises à la lettre, l'ordre de composition des différentes gloses est le suivant : 1° Gloses sur Boèce, 2° Gloses sur Macrobe, 3° Gloses sur le *Timée*[29]. Mais rien ne s'oppose à ce qu'au cours de sa longue carrière Guillaume de Conches ait « lu » plusieurs fois Macrobe et plusieurs fois le *Timée* et qu'à l'occasion de nouvelles lectures il ait remanié le texte de ses gloses[30]. Dans ce cas, il nous est bien difficile de savoir si Guillaume renvoie au texte primitif ou au texte remanié. Et, par conséquent, la chronologie que nous tentons d'établir entre les différents écrits du philosophe de Conches ne semble pas devoir dépasser les limites de la probabilité[31].

Une réflexion, parmi tant d'autres où Guillaume a mis l'empreinte de sa personnalité, mérite d'être remarquée dans les gloses sur Macrobe. Notre auteur y laisse paraître l'affection qu'il a pour sa patrie normande. Rencontrant chez Macrobe la distinction entre le monde civilisé et le monde barbare, il donne, comme types de peuples civilisés, les Normands et les Français : « *Habitu cultiores* ut normanni, francigene. *Barbare nationes* ut theutonicorum et lonbardorum »[32]. Cela, pour qui sait l'entendre, vaut presque une signature.

Par ce qui précède, on peut déjà se faire une idée de l'importance que revêtent les gloses sur Macrobe dans l'ensemble de l'œuvre de Guillaume de Conches. M. Hunt a signalé la présence, dans ces mêmes

de Palat. Lat. 953, fol. 103ra. On notera une phrase analogue dans les *gloses sur Boèce:* « et ostendemus, Deo annuente vitam, super Platonem ». (Ms. Troyes 1101, fol. 17ra et Troyes 1381, fol. 86v).

(28) *Gloses sur Boèce* citées (d'après le Ms. Leipzig, Bibl. de l'Université, Cod. Lat. 1253, fol. 47 r) par M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen...*, p. 25.

(29) Nous entendons parler ici des gloses sur le *Timée* qui sont postérieures à la *Philosophia* sans préjuger de l'existence de gloses sur le *Timée* antérieures à la *Philosophia.*

(30) Au sujet des remaniements des écrits de Guillaume de Conches, cf. A. Vernet, *Un remaniement de la ' Philosophia ' de Guillaume de Conches* (Scriptorium I, 2 (1947), p. 243-259) et C. Parra, *Guillaume de Conches et le ' Dragmaticon philosophiae ' étude et édition* (École nationale des Chartes. Position des thèses, 1943, p. 175-181).

(31) Les références aux gloses sur le *Timée* que nous avons repérées se situent aux passages suivants du *Commentaire* de Macrobe : I, II, 13 ; I, XI, 7 ; I, XXII, 5 ; II, I, 22 ; II, II, 14 ; II, II, 15 ; II, II, 20. Il faut noter que ces références ne sont pas aussi explicites en tous les manuscrits et qu'en certains d'entre eux elles disparaissent complètement.

(32) Ms. Bamberg. B. N. Class. 40, fol. 22ra, (l. 42-44). Cf. Copenhague Bibl. Royale, Gl. Kgl. S. 1910, 4°, f. 112r et Urbin. Lat. 1140, f. 136v. Cette glose se situe en Macrobe, *Commentaire* II, III, 7.

gloses, de la distinction fameuse entre *glosa* et *commentum*[33]. Et il n'est pas douteux que Guillaume de Conches a été pour quelque chose dans le succès auquel cette distinction était promise[34]. Mais il est certain aussi que les gloses sur Macrobe sont à plusieurs autres titres infiniment précieuses à l'historien de la pensée médiévale. On voit s'y confronter l'hellénisme et le christianisme sur des sujets aussi importants que la triade néoplatonicienne, la préexistence et la descente des âmes, la réincarnation. Sans doute, sur tous ces points, il y a bien des chances que Guillaume ne crée pas « *ex nihilo* ». Il est tributaire d'une longue tradition scolaire qui, à travers Remi et Heiric d'Auxerre, doit remonter à Jean Scot Erigène et, par lui, aux écoles antiques elles-mêmes[35]. Ce sont là des vues très cavalières. Seules de longues et lentes recherches à travers l'immense forêt, quasiment vierge, des commentaires qui ont proliféré sur Macrobe, comme sur les autres auteurs en renom[36], permettront de faire, en ce domaine, un peu de clarté. Grâce à ces modestes véhicules du savoir antique que furent les gloses, une chance nous est offerte de mieux repérer le discret cheminement de la culture philosophique en ces époques plus ternes qui relient, au moins autant qu'elles séparent, ce que nous nommons des « renaissances », Enfin, d'un point de vue différent, il n'est pas impossible que les exposés pythagorisants de Macrobe aient été l'une des sources où les Chartrains puisèrent ce goût pour les spéculations mathématiques dont Thierry de Chartres a fourni de si remarquables exemples[37].

(33) Cette distinction se trouve dans les *Gloses sur Macrobe* (Ms. Bern. 266, fol. 1 rb), dans les *Gloses sur le Timée* (P.L. 172, 249-250), et aussi, selon M. Hunt, dans les *Gloses sur Priscien*. Cf. R. W. Hunt, *Hugutio and Petrus Helias* (*Mediaeval and Renaissance Studies* II (1950), p. 174).

(34) On trouve cette distinction, expressément attribué à Guillaume de Conches, à la suite d'un petit traité théologique contenu dans les Mss. suivants : Rouen 553 (fol. 134-137) et Evreux 19 (fol. 137-145). Nous devons à Mlle J. Barbet de l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes, d'avoir connu l'existence du Ms. d'Evreux. Le texte du Ms. Rouen 553 a été étudié dans notre *Glane chartraine dans un manuscrit de Rouen* (*Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, t. XXI, p. 17-30). Sur le traité théologique auquel est annexée la citation de Guillaume de Conches, on consultera O. Lottin, *A propos des sources de la ' Summa Sententiarum '* (*Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, t. XXV (1958), p. 42-58) et *Quelques recueils d'écrits attribués à Hugues de Saint-Victor* (*ibid.*, p. 248-284).

(35) Cf. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, 3e éd. (1947), p. 222-232 *(D'Heiric d'Auxerre à Gerbert d'Aurillac)*.

(36) Il convient de ne pas dissocier la fortune de Macrobe de celle de Martianus Capella. Cf. C. Leonardi, *Nota introduttiva per una indagine sulla fortuna di Marziano Capella nel Medioevo* (*Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 67 (1955), p. 265-288).

(37) Cf. N. Haring, *The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras* (*Archives d'hist. doc. et litt. du Moyen Age*, t. XXII (1955), p. 137-216) ; *A Commentary on Boethius ' De Trinitate ' by Thierry of Chartres* (*ibid.*, t. XXIII (1956), p. 257-325) ; *The lectures of Thierry of Chartres on Boethius ' De Trinitate '* (*ibid.*, t. XXV (1958), p. 113-226).

Nous regrettions, en commençant cet article, de n'être plus en mesure de lire Macrobe avec les yeux de Jean de Salisbury. En le terminant, nous sommes tenté, au contraire, de nous féliciter de ce que, grâce aux gloses de Guillaume, il nous est donné de mieux entendre Jean de Salisbury. Tel passage du *Policraticus* s'éclaire facilement si l'on prend soin de se reporter, non seulement à Macrobe, mais aux gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe[38].

De Macrobe, Jean de Salisbury a fait ce magnifique éloge : « Il semble nous offrir le breuvage de la douceur socratique »[39]. Si Guillaume de Conches, par son enseignement, a été pour Jean de Salisbury l'échanson de ce délicieux breuvage, ses gloses sur Macrobe, avouons-le, méritent qu'on leur accorde quelques instants d'attention[40].

Édouard Jeauneau.

(38) Ainsi ce passage de *Policraticus* II, 14 (éd. Webb, t. I, p. 88, 10-11) se réfère à une exégèse dont Servius est sans doute la source lointaine (cf. Servius, *In Aeneid.* VI, 893, ed. Thilo, t. II (Lipsiae 1884), p. 122-123), mais dont les *Gloses* de Guillaume sur Macrobe I, III, 17 (Ms. Bern. 266, fol. 5 rb) peuvent très bien être la source prochaine. D'ailleurs, l'ensemble des chapitres 14-16 au livre II du *Policraticus* s'éclaire parfaitement par la comparaison avec les Gloses de Guillaume sur Macrobe.

(39) *Policraticus* VIII, 10 (éd. Webb, t. II, p. 284, 18-21) : « ... ut in institutione convivii et dispensatione Socraticam videatur dulcedinem propinare. » En fait, cet éloge vise directement le livre I des *Saturnales*. Mais l'expression « *douceur socratique* » se trouve dans le *Commentaire sur le Songe de Scipion*, I, I, 6.

(40) Une rapide consultation de M. Manitius, *Handschriften Antiker Autoren in Mittelalterlichen Bibliothekskatalogen* (Leipzig 1935), p. 227-232, semble indiquer que de nombreux manuscrits des gloses sur Macrobe restent à découvrir dans les bibliothèques d'Allemagne, de France, de Grande-Bretagne, d'Italie et d'Espagne. Le florilège de Jean Le Bègue (1368-1457) du manuscrit Paris B. N. Lat. 3343 (XVe s.), contient, au folio 143 v, un bref *accessus* au *Commentaire* de Macrobe. Cet *accessus* coïncide presque mot pour mot avec celui des Gloses de Guillaume de Conches contenues dans le Ms. Berne 266, fol. 1 ra. Voici les premiers et les derniers mots de l'extrait reproduit par Jean Le Bègue (B. N. Lat. 3343, fol. 143 v) : « Sequitur super Macrobium de somnio Scipionis. Quidam commentator super Macrobium de somnio Scipionis sic incipit : Plato, philosophorum doctissimus, decem volumina de Repu<bli>ca constituit in quibus tota fuit eius intentio ... Scipio, nepos m<aioris> Scipionis, tribunus militum constitutus, etc. ». La présence de cet extrait des gloses de Guillaume de Conches dans le Ms. B. N. Lat. 3343 nous a été aimablement signalée par M. A. Vernet qui, en collaboration avec M. Monfrin, prépare une notice sur Jean Le Bègue.

RECHERCHES SUR LA SYNTHÈSE PHILOSOPHICO-KABBALISTIQUE DE SAMUEL IBN MOṬOṬ

Poursuivant notre enquête sur les relations entre la philosophie et l'ésotérisme dans la pensée juive du moyen âge[1], nous nous proposons, cette fois-ci, d'ébaucher l'examen de l'œuvre, en grande partie inédite, de Samuel ben Saadia Ibn Moṭoṭ, auteur et traducteur qui vécut vers 1370 en Espagne, notamment à Guadalajara[2].

Voici d'abord la bibliographie sommaire de l'auteur, telle qu'elle est susceptible d'être établie à l'heure actuelle[3].

Ce que l'on peut appeler sa doctrine personnelle (nous préciserons bientôt la valeur, restreinte, de cette épithète), s'exprime dans une trilogie (inédite), à savoir :

I. Un copieux commentaire sur le *Séfer Yeṣîra*, intitulé *Meshôbêb Netîbôt* (le titre, emprunté à Is. LVIII, 12, faisant allusion aux « sen-

(1) Rappelons nos travaux antérieurs se rattachant à ce thème et dont plusieurs seront cités à maintes reprises dans ce qui suit : La *conciliation de la philosophie et de la loi religieuse... de Joseph b. Abraham Ibn Waqâr*, dans *Sefarad*, IX, 1949, 311-350 ; X, 1950, 25-71, 281-323 ; *Le traité pseudo-maïmonidien », « Neuf chapitres sur l'unité de Dieu »*, dans *AHDLMA*, XX, 1953, 83-98 ; *Juda ben Nissim Ibn Malka philosophe juif marocain* (Collection Hespéris, n° 15), Paris, 1954 ; *La doctrine astrologique de Juda ben Nissim*, dans *Homenaje a Millás Vallicrosa*, II, 1956, 483-500 ; *Les observations critiques d'Isaac d'Acco sur les ouvrages de Juda ben Nissim*, CXV, 1956, 25-71 ; *Une citation kabbalistique de Juda ben Nissim*, *ibid.*, CXVI, *REJ*, 1957, 89-92. (Voir Addenda.)

(2) Nous conservons, un peu paresseusement, avouons-le, la transcription habituelle ; en fait, la graphie la plus ancienne n'a pas de *waw* après la première lettre, ce qui suggère une prononciation comme Meṭoṭ ; le dernier mot appartient aux hispanisants. — Nous ne pouvons rien ajouter aux maigres données biographiques concernant ce savant juif d'Espagne et nous contentons de renvoyer à l'article de Max Schloessinger dans *JE*, IX, 99-100.

(3) Bon connaisseur de la langue arabe, Ibn Moṭoṭ a cependant écrit toute son œuvre en hébreu.

tiers » du « Livre de la Création », donc « ce qui rend praticables les sentiers »), dont les manuscrits ne sont point rares[4].

II. Un commentaire sur l'Exode, *Megalleh 'Amûqôt*, manuscrit de la Bodléienne, Huntington 81 (Neubauer, n° 286), annoncé dans la conclusion du précédent, lequel ne lui servirait que d'introduction.

III. Un commentaire sur le rituel de prières, *Tehillôt Adonaï*, conservé dans plusieurs manuscrits[5], dont nous avons utilisé celui de la Bodléienne, Huntington 513, fol. 3 v-98 v (Neubauer, n° 1648).

Outre une dissertation sommairement étudiée par A. Marx[6] et mise à part une pièce d'attribution tout à fait incertaine[7], nous avons encore de lui un surcommentaire, intitulé *Megillat Setârîm*, glosant le commentaire d'Abraham Ibn 'Ezra sur le Pentateuque ; cet ouvrage, fort utile en lui-même[8], se borne généralement à élucider le texte commenté et n'apporte ainsi que peu de chose à notre présente recherche.

***

Nous parlions, il y a un instant, des idées personnelles d'Ibn Moṭoṭ. Il serait cependant beaucoup plus exact de dire synthèse personnelle, faite dans un esprit de large éclectisme, avec des éléments empruntés à la littérature arabe et judéo-arabe d'une part, à la Kabbale de l'autre, tout cela greffé bien entendu sur une forte culture rabbinique : ainsi le commentaire sur la péricope *Mishpâṭîm* dans le *Megalleh 'Amûqôt*

(4) Nous avons utilisé les manuscrits 769, 824 et 842 de la Bibliothèque nationale et deux copies de la Bodléienne : Michael 545, fol. 131-149 (Neubauer, n° 1594) et Oppenheimer 408, fol. 65-98 (Neubauer, n° 1647), très fautive.

(5) Voir Steinschneider, *Catal. Bodl.*, p. 2457, et P. Perreau, *Catalogo... Parma*, p. 184. — L'extrait qui en a été imprimé dans *S. Ṭa'amey ha-Miṣwôt*, Constantinople. 1543, fol. 95-97 (commentaire de la *'Amîda*) correspond aux fol. 31v-33v du ms. utilisé par nous.

(6) *Samuel Ibn Moṭoṭ und al-Bataljusi*, dans *ZfHB*, X, 1906, 175-178.

(7) Le ms. Oppenheimer 408, fol. 1-19 (Neubauer, n° 1647) conserve un fragment qu'un des rares titres courants désigne comme *Bé'urîm 'al Baḥyey mi-MHRR Shemû'el ;* il s'agit en fait d'une élucubration surtout kabbalistique ; rien n'y est caractéristique de la manière d'Ibn Moṭoṭ, rien non plus, sous réserve de correction, qui interdise absolument de la lui attribuer ; on y relève une citation de Jonathan ha-Kôhên (de Lunel, mort en 1205 ou 1211).

(8) Imprimé à Venise, 1553, et en abrégé, sans doute d'après cette édition, dans *Margaliyût Ṭôbâh*, recueil de gloses sur le commentaire d'Ibn 'Ezra sur le Pentateuque Amsterdam, 1721. Nous n'avons pas pu nous servir des manuscrits de Cambridge et de Vienne, qui, d'après les auteurs des catalogues respectifs, contiendraient une recension plus complète et plus correcte ; voir S. M. Schiller-Szinessy, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts preserved in the University Library Cambridge*, vol. I, nos 49 et 50, pp. 136-142, et A. Z. Schwarz, *Die Hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*, Vienne, 1925, n° 33, pp. 38-39.

est essentiellement halachique, avec utilisation copieuse du Talmud et des ouvrages de base faisant autorité en la matière dans l'Espagne juive du XIVe siècle, les *Halakôt* d'Isaac Alfasi, le *Mishneh Tôrâh* de Maïmonide, et le *Ṭûr*, alors tout récent, puisque son auteur n'est mort qu'en 1343, de Jacob ben Asher.

Les sources d'Ibn Moṭoṭ peuvent être assez souvent identifiées ; tantôt il les indique lui-même, tantôt ses démarquages sont trop évidents dans leur littéralité pour se dérober longtemps aux investigations un peu poussées.

Outre Abraham Ibn 'Ezra dont il a glosé le commentaire sur le Pentateuque, gloses parsemées de références aux autres commentaires scripturaires ainsi qu'aux ouvrages grammaticaux et astrologiques du même auteur, Ibn Moṭoṭ allègue volontiers Maïmonide, deux fois au moins Juda ben Nissim, et surtout Joseph Ibn Waqâr ; il est clair du reste qu'une bonne partie de sa documentation sur les philosophes arabes lui est parvenue par le canal de ce dernier.

Quant à ses emprunts non spécifiés, mais néanmoins manifestes, trois auteurs sont à signaler : un Musulman et deux Juifs. Le premier est Muḥammad b. 'Abd Allâh Ibn as-Sîd al-Baṭalyawsî[9], auteur, entre autres, d'un ouvrage intitulé *Kitâb al-Ḥadâ'iq* (le « Livre des Cercles ») sorte de cosmologie philosophique fortement néoplatonisante, où notamment la procession des échelons d'être hiérarchisés est figurée symboliquement par la succession des nombres entiers à partir de l'unité[10]. Ce texte, dont l'original arabe n'a été retrouvé qu'il y a un quart de siècle et publié seulement en 1940[11], connut un certain succès parmi les Juifs. Il fut traduit en hébreu par Moïse ben Samuel Ibn Tibbon (1240-1283) sous le titre de *ha-'Agulôt ha-ra'yôniyôt* (« les Cercles imaginaires ») et David Kaufmann a pu consacrer toute une monographie aux « vestiges d'al-Baṭalyawsî dans la philosophie religieuse juive »[12]. Or c'est surtout Samuel Ibn Moṭoṭ qui s'est intéressé à ce texte ; non content de reproduire la version de Moïse Ibn Tibbon dans la dissertation étudiée par

(9) De Badajoz, 444/1052-521/1127 ; cf. C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Literatur*, I², 547 ; *Suppl.* I, 758 ; M. CRUZ HERNANDEZ, *Historia de la Filosofia Española, Filosofia Hispano-Musulmana*, I, Madrid, 1957, 306-322.

(10) C'est là, on le sait, un thème répandu dans le néoplatonisme vulgarisateur, si largement ouvert aux spéculations arithmologiques du néopythagorisme ; dans le monde arabe, il sera utilisé, avant notre Espagnol, par les penseurs ismaéliens comme les « Frères Sincères » de Basra au Xe siècle le propagandiste fâtimide Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî, au XIe et par al-Ghazālī (Ma'ārif al-'aqliyya).

(11) Par Miguel ASÍN PALACIOS, *Ibn al-Sîd de Badajoz y su libro de los Cercos*, (introduction, édition et traduction castillane), dans *Al-Andalus*, V, 1940, 45-154 (réimprimé, sans le texte arabe, dans *Obras Escogidas*, II-III, Madrid, 1948, 477-562).

(12) *Die Spuren al-Batlajusi's in der jüdischen Religionsphilosophie*, Leipzig 1880 ; Kaufmann publia dans son ouvrage la version hébraïque, mais commit l'erreur excusable en ce temps et de peu de conséquence pour l'objet de sa recherche, de vieillir l'auteur d'un siècle environ.

Marx, il a retraduit lui-même les quatre premiers chapitres des « Cercles » et placé cette traduction, sans en indiquer la source, en tête du *Meshôbêb Netîbôt* ; enfin, il l'a démarqué, toujours sans le citer explicitement, dans plusieurs passages ultérieurs du même ouvrage[13].

Les deux ouvrages d'auteurs juifs, plus d'une fois démarqués, mais jamais formellement cités par Ibn Moṭoṭ, sont le Commentaire de Dûnash b. Tâmîm sur le *Séfer Yeṣîra*[14] et le *Séfer 'Olam Qâṭân* (« Microcosme »), de Joseph Ibn Ṣaddîq[15].

Quant au fond, les trois commentaires *Meshôbêh Netîbôt*, *Megalleh 'Amûqôt* et *Tehillôt Adonaï* forment une unité, ce que l'auteur se plaît à souligner dans plus d'un passage. En revanche, le mode d'exposition est, chose fort naturelle, largement déterminé par le caractère respectif des textes commentés : le « Livre de la Création », un livre du Pentateuque, la liturgie.

Dans le premier, la cosmologie étayée sur des spéculations relatives aux nombres et aux lettres qui constitue le principal du texte de base, et aussi la correspondance entre les différents niveaux d'être qu'implique cette cosmologie, fournissent à Ibn Moṭoṭ, comme à bien d'autres commentateurs du « Livre de la Création », un cadre tout prêt à recevoir leurs propres vues philosophiques ou théosophiques (ou les unes et les autres à la fois) ; il n'est que d'établir vaille que vaille des équivalences entre les termes employés par le *S.Y.* pour articuler sa doctrine et les conceptions physiques et philosophiques empruntées par les commentateurs à l'héritage culturel gréco-arabe diversement assimilé ; ces apports étrangers doivent se greffer tant bien que mal sur l'antique écrit censé contenir la sagesse d'Abraham ou tout au moins des Docteurs les plus autorisés de la tradition rabbinique.

S'agit-il d'un commentaire scripturaire, et tel est le second traité de la trilogie, la variété des thèmes successivement offerts à la méditation ne favorise pas une systématisation rigoureuse. Au gré de cette variété, l'exégète se laissera aller à des considérations qu'aucun lien logique ne relie entre elles.

Enfin, une interprétation kabbalistique de la liturgie suivra, elle aussi, les méandres des textes commentés, mais il y aura tout de même, par delà toutes les divergences individuelles, une idée directrice sous-jacente au commentaire tout entier : la fin visée sera toujours de retrouver sous

(13) Rappelons qu'il existe encore une troisième version, anonyme, conservée dans le manuscrit hébreu 853 de la Bibliothèque nationale ; cf. notre note, *Une version hébraïque inconnue des « Cercles Imaginaires » de Baṭalyawsî*, dans *Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw*, Budapest, 1947, 202-204 (où lire Moïse ben Samuel Ibn Tibbon).

(14) Cf. nos articles, *REJ*, CV, 1939, 132-140 ; CVII, 1946/7, 97-156 ; CX, 1949/50, 67-92 ; CXII, 1953, 5-33 ; CXIII, 1954, 37-61.

(15) Édité par Saül Horovitz, Breslau, 1903 ; étudié par nous : *La philosophie et la théologie de Joseph Ibn Çaddîq*, *AHDLMA*, XVII, 1949, 93-181.

les formules données les réalités spirituelles, c'est-à-dire, pour le théosophe juif, les aspects de la Déité, les *sefîrôt*, avec leurs actions et interactions, qui sont les objets sur lesquels doit se concentrer l'*intention* de l'orant.

Il n'est pas aisé d'élaborer à partir de données aussi diversement présentées une vue d'ensemble cohérente. Fort heureusement, Ibn Moṭoṭ vient lui-même en aide à ses analystes : la préface et le chapitre 5 de la première partie du *Meshôbêb Netibôt*[16] font part aux lecteurs des préoccupations qui l'ont conduit à composer ses trois traités philosophico-kabbalistiques et précisent sa position fondamentale ; d'autre part, dans l'introduction au *Tehillôt Adonaï*, il résume l'essentiel de son système, en se référant aux deux premiers traités de la trilogie.

Nous ferons donc bien de prendre tout d'abord connaissance de ces textes qui nous serviront ensuite de fil conducteur lorsque nous reprendrons à travers toute l'œuvre quelques thèmes où Samuel Ibn Moṭoṭ réalise, sans trop innover, une synthèse des données offertes par la philosophie et la Kabbale.



Ibn Moṭoṭ déclare donc, dans sa préface en style orné, que si le « Livre de la Création » a été souvent et diversement commenté, les interprétations qu'en donnent les auteurs sont généralement enveloppées de mystère, car ils ne tenaient pas à les mettre à la portée du vulgaire. Quant à lui, il ne se prétend pas dépositaire d'une tradition ésotérique, mais désire seulement exposer les idées que lui a suggérées l'étude de ce document dans lequel il a trouvé une confirmation de la vérité de la Kabbale, en même temps qu'une initiation commode à cette discipline : *u-meṣâ'tîhû me'ôdêd u-meḥazzêq 'amittat dibrey ha-qabbâlâh u-mesaqqêl ha-derek u-meyashshêr ha- mesillâh.*

Puis, après les quatre chapitres empruntés aux « Cercles imaginaires » (l'emprunt est signalé très vaguement par la formule *dibrey ḥakmey ha-meḥqar*), le cinquième chapitre offre un aperçu général des relations entre la doctrine ésotérique du judaïsme et la philosophie ; ce n'est là qu'un démarquage, non exempt de gaucheries et d'incohérences, des

(16) En effet, après le prologue, ce traité se divise en trois parties, chacune de celles-ci étant subdivisée en chapitres : la première débute par les quatre chapitres d'al-Baṭalyawsî ; le cinquième chapitre a pour thème général la confrontation de la Kabbale et des sciences profanes, notamment l'astronomie ; le sixième et dernier est un exposé microcosmique ; la deuxième partie forme le commentaire de détail sur le *S. Y.;* la troisième, qui doit, selon l'expression de l'auteur, « suffire à elle-même », disserte sur divers problèmes de philosophie et de Kabbale dont une bonne partie a du reste été discutée dans ce qui précède.

développements de Joseph Ibn Waqâr que nous avons analysés ailleurs[17]. Le nom de cet auteur et le titre de son œuvre n'apparaîtront cependant ici que lorsque Samuel Ibn Moṭoṭ portera une appréciation critique sur la méthode de son devancier.

D'Adam à Abraham, les signes de l'esprit prophétique ne s'étaient manifestés que faiblement ; ils furent plus marquants chez les Patriarches et quelques isolés demeurés anonymes (*u-biserîdîm she-hâyû welô' niqqebû beshêmôt*). Ils apparurent aussi chez quelques individus étrangers à la famille des Patriarches, à savoir chez les législateurs et les chefs politiques des nations. L'esprit prophétique atteignit son point culminant en Moïse. Si ce haut degré de perfection demeura ignoré des philosophes, nos Docteurs donnèrent la formule juste du rapport de la prophétie avec celle des autres inspirés dans leur célèbre sentence (*Yebamôt* 49 b) : « tous les prophètes voyaient dans une pierre spéculaire opaque, mais Moïse dans une pierre spéculaire brillante ».

C'est la Tora, écrite et orale, transmise depuis Moïse, ainsi que nous l'apprend le premier paragraphe du traité d'*Abôt*, qui guide les âmes dans la voie de la vérité, en leur enseignant ce que la spéculation des philosophes est incapable de saisir ; ces doctrines sont inscrites sous forme d'allusions, ou plutôt de symboles (*remâzîm*) dans les documents qui sont : le Talmud, les *Midrashim*, le *Berêshît Rabba*, le *Tanḥuma*, les interprétations des textes scripturaires (?*lmidreshey ha-miqrâ'ôt*), la *Mekilta*, le *Sifrâ* et le *Sifré*, enfin le *Zôhar*[18].

Cette « tradition » (*qabbâlâh*)[19] ne se trouve en désaccord avec la philosophie que touchant les problèmes que les philosophes ne résolvent, faute de mieux, que par « ratiocination » (*sebârâ*). Autant dire que dans ce qu'elle comporte de résultats assurés, la recherche philosophique (*meḥqar*) coïncide toujours avec la Kabbale, mais quand il s'agit de problèmes devant lesquels la philosophie en est réduite aux ressources incertaines de la *doxa*, c'est l'enseignement ésotérique des Rabbins qui apporte la solution juste.

D'ailleurs, comme l'âme du prophète est capable de former des concepts spéculatifs[20], même les résultats que la philosophie obtient par la recherche méthodique se retrouvent plus complets dans la Kabbale. Mais « comme dans les générations de jadis, les hommes vouèrent tous leurs efforts aux qualités corporelles sans avoir la vue ouverte sur

(17) Cf. *Sefarad*, 1949, 323-327 ; 1950, 39-40, 57-58.

(18) Cette liste qui se distingue désavantageusement par sa confusion de son modèle (cf. *Sefarad* 1949, 324 et 1950, 39-40), offre encore ceci de particulier que le *Séfer ha-Bâhîr*, que l'auteur cite dans ses écrits, n'y apparaît point (sans doute parce qu'il est compris sous la rubrique générale des *Midrashîm*), et surtout que les réserves, exprimées par Ibn Waqâr à l'endroit du *Zôhar* n'y ont laissé aucune trace.

(19) Le terme est suffisamment imprécis pour désigner à la fois la transmission de la Loi par l'enseignement courant et la tradition ésotérique et initiatique.

(20) Voir *Sefarad*, 1949, 31.

aucune science qui ne leur était pas matériellement utile, les rares maîtres initiés (*ha-serîdîm 'asher Adonaï qôré'*, d'après Joël III, 5) rédigèrent leur doctrine sous forme de symboles (*remâzîm*) dont ils ne transmirent (*mâsôret*) oralement l'interprétation qu'à leurs enfants et à leurs disciples. Leurs successeurs, qui n'avaient pas fait des études suffisamment approfondies et qui ne possédaient pas cette tradition prirent ombrage de [leur] doctrine et en suspectèrent l'orthodoxie[21]. L'homme respectueux de la parole de Dieu et soucieux de l'honneur de son Créateur attribuera toutefois l'erreur à l'insuffisance de sa propre spéculation ».

Ibn Moṭoṭ signale ici que Joseph Ibn Waqâr a fait, dans son livre intitulé *ha-Ma'amar ha-Kôlêl*[22], une tentative très remarquable de mettre en lumière l'accord qui existe entre la Kabbale, la philosophie et l'astrologie, non moins que la Loi et les Prophètes. La méthode d'Ibn Waqâr prête cependant, sur un point, le flanc à la critique : cet auteur s'est appuyé principalement sur les Kabbalistes récents et il a manqué ainsi de saisir toute la portée du *S.Y.* auquel s'alimente la pensée des Kabbalistes anciens.



Voici maintenant l'esquisse de la synthèse d'Ibn Moṭoṭ telle qu'il la trace dans l'Introduction du *Tehillôt Adonaï* (ms. cité, fol. 4 v et suiv.).

Les philosophes (*ḥakmey ha-meḥqar*) s'accordent avec « les docteurs de notre Kabbale pure » (*ḥakmey qabbâlâtênû ha-ṭehôrâh*) sur les points suivants : existence, unité et incorporéité de Dieu, de qui émanent dix « degrés séparés » (entités intelligibles) dont la procession est comparable à celle des nombres à partir de un[23].

Ces entités, instruments de la constitution de l'univers, portent chez les philosophes le nom de *secondaires* (*sheniyyim*, nous verrons bientôt le motif de cette appellation) et chez les Kabbalistes, celui de *sefîrôt maḥashâbiyôt* (« de pensée »)[24].

La dixième de ces entités est appelée par les philosophes *Intellect Agent* et par les Kabbalistes *Malkût* ; les philosophes lui donnent d'ailleurs aux aussi les noms de *Malkût* et l'Esprit Saint[25].

(21) והבאים אחריהם שלא שמשו כל צרכם ולא היתה המסורת ההיא בידם ירט הדרך לנגדם והרהרו שטעות הוא בידם·
La syntaxe un peu lâche du passage permet d'ailleurs de lier cette phrase à la précédente, auquel cas le sens serait que même les disciples immédiats des maîtres ésotéristes ne furent pas en état de comprendre le sens de la doctrine reçue sous forme symbolique.

(22) C'est ainsi qu'Ibn Moṭoṭ rend *al maqâla al-jâmi'a*, « le traité qui concilie » la philosophie et la Loi religieuse ; cf. *Sefarad*, 1949, 313 et 329.

(23) Visiblement, Ibn Moṭoṭ combine ici Ibn Waqâr et al-Baṭalyawsî : cf. *Sefarad* 1950, 285, et ci-dessus, n. 10.

(24) Cf. *Sefarad*, 1950, 31.

(25) Cette dernière assertion n'est pas très claire. Qui sont les « philosophes » qui

Les uns et les autres en font un degré hiérarchique à part qui prend place en quelque sorte à la fois dans la série des entités intelligibles et dans celle des êtres spirituels (*rûḥâniyyim*), qui sont les anges, inférieurs à l'Intellect Agent-*Malkût*, puisqu'ils en procèdent.

Philosophes et Kabbalistes sont aussi d'accord pour professer l'existence de l'Ame Universelle.

Les philosophes ne connaissent pas de noms particuliers aux dix entités intelligibles ; ils les appellent simplement secondaires, voulant dire par là qu'elles se trouvent au second degré de l'être dont le premier est Dieu[26]. En revanche, les Rabbins les ont affectés de noms correspondant à l'activité qui procède de chacune d'elles par la vertu de la Première Cause[27].

Ibn Moṭoṭ énumère ces noms et explique ensuite comment les dix *sefirôt* se groupent en « trois mondes »[28].

Keter Ḥokmâh Binâh	*'Olam ha-sékel*	*sefîrôt* unies en *Bînâh*
Ḥesed Gebûrâh Tif'eret	*'Olam ha-ḥayyim*	— *Tif'eret*
Neṣaḥ Hôd Yesôd	*'Olam ha-ṭeba'*	— *Yesôd*

La dernière *sefîra*, *Malkût*, forme, nous l'avons vu, un degré à part, faisant transition des *sefîrôt* aux « êtres spirituels ».

Les trois *sefîrôt* supérieures n'interviennent pas dans la motion des corps, contrairement aux sept autres dont la fonction est d'*édifier* le monde et d'assurer la conservation de cet *édifice*.

Les trois intermédiaires nommés « monde de la vie » ou « des vivants » donnent la vie à tout être supérieur ou inférieur, par le canal de *Malkût* ; les trois suivantes, « monde de la nature », épanchent les

nomment l'intellect Agent *Malkût*? L'auteur pense-t-il à Juda Halévi (*Kuzari* III, 113, cf. G. Scholem, *Rêshît ha-Qabbâlâh*, 84, n. 1, chez qui le terme *Malkût* n'a, de toute évidence, aucune signification « kabbalistique ») ou à Moïse de Narbonne (voir son commentaire sur *Ḥayy ben Yaqẓân*, ms. hébreu, Paris, B. N. 913, fol. 109 v sqq. et le passage correspondant dans les mss. 914, 919 et 916), ou encore, et c'est ce qui semble le moins improbable, a-t-il en l'esprit des passages d'Ibn Waqâr inexactement compris ou indûment majorés (cf. *Sefarad*, 1950, 55, 294 et 314) ? L'équivalence Intellect Agent-Esprit Saint (par le biais de l'identification du premier, chez les philosophes musulmans, avec l'ange Gabriel) est plus commune : cf. M. Steinschneider, *HÜb*, p. 291, n. 150.

(26) Ceci dérive du tableau des degrés d'être par lequel débute un traité d'al-Fârâbî beaucoup lu par les philosophes juifs du Moyen Age, l'opuscule intitulé *as-Siyâsât al-madaniyya* ou *mabâdi' al-mawjûdât* et sa version hébraïque *Hathâlôt ha-nimṣa'ôt;* dans ce texte, sur lequel on relira S. Munk, *Mélanges*..., 334-345 et *HÜb*, p. 290-291, la Première Cause constitue le premier degré d'être, les « causes secondes », le deuxième, l'Intellect Agent, le troisième. Ibn Moṭoṭ utilise aussi l'opuscule dont il s'agit dans son surcommentaire d'Ibn 'Ezra (cf. Steinschneider, *Al-Farabi*, p. 64, et *HÜb*, p. 291, n. 151), et dans *Megalleh 'Amûqôt*, ms. cité, foll. 54, 66 sq., 100v.

(27) Cf. *Sefarad*, 1950, 37-40 ; Ibn Moṭoṭ simplifie à outrance.

(28) Cf. *Sefarad*, 1950, 32 et *Juda ben Nissim*, 96-97.

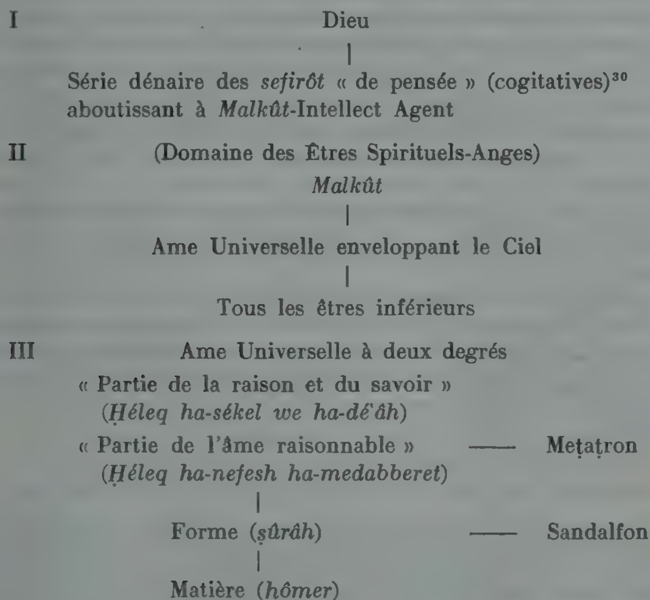
forces de la nature, forces supérieures et inférieures, derechef par le canal de la dixième *sefîra*. De celle-ci procèdent les entités spirituelles, les formes et les substances (ou « essences », ce terme est équivoque), supérieures et inférieures.

Enfin il y a correspondance entre ce schéma et les lettres du Tétragramme :

Y H
Y H W
H

La connaissance philosophique s'arrête au niveau du dernier *hé*. Tout ce que les philosophes savent de l'Ame Universelle, c'est que d'elle procèdent les âmes des corps célestes d'où dérivent à leur tour celles des êtres inférieurs et aussi les formes et les substances[29].

On pourrait donc résumer toute cette cosmologie à l'aide des schémas suivants qui s'enchaînent aisément :



(29) Cette dernière partie du développement est assez obscure ; elle est d'ailleurs rapportée comme enseignement d'Abraham Ibn 'Ezra dans son commentaire, aujourd'hui perdu, mais qu'Ibn Moṭoṭ cite aussi en d'autres endroits ; cf. *REJ*, CVII, 1946/7, 131, n. 1.

(30) Noter qu'ici l'auteur ne fait intervenir que la première des trois séries dénaires (cf. *Sefarad*, 1950, 31), quitte à les utiliser ailleurs (voir ci-après, pp. 45 sq.) toutes les trois.

Pour achever le jeu des correspondances, il convient de dresser les équivalences entre le troisième schéma, donc, avec l'Ame Universelle posée comme leur source intelligible, la forme et la matière, composantes de l'univers visible, d'une part, et de l'autre, les échelons d'être énoncés par le *Séfer Yeṣîra* dans son vocabulaire propre :

« Partie de la raison et du savoir »	—	Esprit du Dieu Vivant
« Partie de l'âme raisonnable »	—	Esprit (souffle) venant d'Esprit
Forme	—	Eau venant de Souffle
Matière	—	Feu venant d'Eau

Quelque jugement que nous portions sur la cohérence de cette systématisation, il est clair qu'Ibn Moṭoṭ s'efforce de souder la construction néoplatonicienne de l'univers à ce que l'on pourrait appeler une superstructure théosophique dont l'irrationalité n'est pas une qualité intrinsèque, mais un accident imputable à la seule imperfection de l'entendement humain. Nous sommes donc en face d'un concordisme qui est pour l'essentiel celui d'Ibn Waqâr, avec peut-être cette différence qu'Ibn Moṭoṭ joue sur un clavier kabbalistique plus étendu et que, cueillant avec plus ou moins de discrétion les fruits du labeur de son devancier, il se dispense souvent, sinon toujours, de cette méticuleuse élaboration des concordances qui fait, malgré ses longueurs et sa lourdeur, le principal intérêt de l'œuvre d'Ibn Waqâr pour l'historien de la pensée.

Pour justifier cette appréciation, il nous incombe d'illustrer par quelques exemples les démarches philosophiques et kabbalistiques de Samuel Ibn Moṭoṭ.

Nous grouperons nos analyses vaille que vaille sous deux grandes rubriques : la première comprendra, avec la cosmologie, certaines questions connexes de caractère microcosmique et psychologique, tandis que la deuxième abritera des réflexions sur la prophétie, la providence et le miracle.

I

En assumant le risque inévitable de dissocier pour la clarté (toute relative) de l'analyse des thèmes enchevêtrés dans la pensée des auteurs et souvent même dans la rédaction de leurs textes, nous considérerons trois aspects dans la spéculation cosmologique d'Ibn Moṭoṭ : le parallélisme du microcosme et du macrocosme, celui des quatre mondes kabbalistiques avec les modes d'existence selon la tradition aristotélicienne, et la distinction des trois séries dénaires de *sefîrôt* ; après quoi nous prendrons connaissance de l'interprétation d'une coutume religieuse à la lumière de la répartition des dix *sefîrôt* entre trois mondes.

Tributaire d'une longue tradition, Ibn Moṭoṭ, commentateur du *S.Y.*

et d'Abraham Ibn ʿEzra, a l'esprit nécessairement imprégné de spéculations microcosmiques[31]. Ce qui importe cependant n'est pas la présence, banale, d'idées de cet ordre dans ses écrits, mais l'usage qu'il en fait.

Chez certains auteurs, d'inspiration philosophique ou dans la mesure où ils puisent leur inspiration à des sources philosophiques, le rapprochement fait entre les organes du corps humain ou parfois les qualités de l'âme et les objets et phénomènes du monde terrestre et céleste, est un instrument de connaissance. Logiquement, la connaissance va du plus proche au plus éloigné et de l'œuvre à l'artisan ou à l'agent. C'est donc en partant de son corps que l'homme s'acheminera le plus sûrement vers la connaissance de l'univers visible et, de là, vers celle du Créateur, puisque Dieu, ne pouvant être saisi dans son essence, est seulement. et très imparfaitement encore, accessible à l'entendement humain par le biais de ses œuvres. Musulmans et Juifs surent résumer, chacun de son côté, cette manière de voir dans une phrase lapidaire, les uns par une tradition supposée que l'on mettait dans la bouche soit de Mahomet, soit de quelque autre ancienne autorité islamique : « celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur », les autres par un demi-verset emprunté au livre de Job (XIX, 26) et accommodé à l'idée que l'on voulait lui faire exprimer : « à partir de ma chair (mon corps), je verrai Dieu »[31 bis].

Selon une autre conception, il n'y a pas simplement parallélisme ou similitude de structure entre l'homme et l'univers, mais sympathie et interaction de tous les niveaux d'être. De ce point de vue, la spéculation microcosmique n'est pas seulement un instrument de connaissance qui fait découvrir à l'homme l'agencement merveilleux de l'univers, mais un moyen d'action efficace dont il convient d'user à bon escient afin de sauvegarder l'harmonie des mondes, dans l'ordre visible comme dans l'invisible. Cette vue des choses, beaucoup plus ancienne que la Kabbale, fut, on le sait, avidement accueillie et approfondie par elle. Chez Ibn Moṭoṭ qui puise à pleines mains à la fois aux sources philosophiques et aux sources kabbalistiques que sa double culture mettait à sa disposition, les deux points de vue sont présents : ils voisinent paisiblement sans pour autant se confondre.

Ainsi le chapitre VI de la première partie du *Meshôbêb Netîbôt* est un petit traité microcosmique dans lequel notre auteur pille notamment le *ʿOlam Qâṭân* de Joseph Ibn Ṣaddîq, mais aussi d'autres sources que je ne suis pas encore parvenu à déterminer. En tout cas il enseigne clairement que la connaissance des correspondances microcosmiques est le moyen qui permet d'explorer les modalités de l'action exercée par le

(31) Quelques références sur le thème, *AHDLMA*, 1949, 113-114.

(31*bis*) Sur tout ceci, voir, en dernier lieu, A. Altmann, dans A. Altmann et S. M. Stern, *Isaac Israeli*, [Londres] Oxford University Press, 1958, pp. 203-208.

monde supérieur sur le monde inférieur, modalités que symbolisent les « trente-deux sentiers de sagesse » du *S.Y.*, et de reconnaître ainsi l'unité de l'univers créé. Il faut entendre par là une cohésion ou plutôt connexion (*'adîqût*) que les initiés discernent avec une particulière évidence entre l'âme humaine et les âmes, respectivement, du monde sublunaire des sphères et du « ciel supérieur », c'est-à-dire sans doute les puissances angéliques immédiatement subordonnées au *sefîrôt* divines. Cette liaison des parties de l'univers a cependant échappé aux anciens philosophes[32], comme d'ailleurs aux astrologues qui n'ont eu qu'une notion incomplète et empirique de la corrélation entre le corps humain et le monde astral, faute d'avoir connu les correspondances de ces deux ordres d'être avec l'ordre séfirotique, correspondances qu'Ibn Moṭoṭ sait, quant à lui, exposer en détail[33].

Deuxième aspect de la cosmologie. Ibn Moṭoṭ fait sienne la doctrine déjà classique à son époque des quatre niveaux d'être dénommés *'Aṣîlût, Berî'âh, Yeṣîrâh, 'Asîyâh*[34].

Sans s'occuper du premier, monde divin inconnaissable, du moins par la pensée discursive, Ibn Moṭoṭ établit une équivalence entre les suivants et les modes d'existence des choses, dans le concret, dans la représentation mentale et dans le langage, thème qu'il emprunte, sans le dire, au commentaire de Dûnash ben Tâmîm, déjà démarqué avant lui par Joseph Ibn Ṣaddîq[35].

Se référant à Aristote, mais reproduisant en fait quelque commentaire sur un passage du *de Interpretatione*, Dûnash écrivait :

« L'auteur de la *Logique* a dit au premier livre de la *Logique* que tous les objets existants existent uniquement en quatre endroits : dans l'écriture, dans la pensée, dans la parole et dans les objets eux-mêmes[36]. Or, les trente-deux choses mentionnées ci-dessus [les vingt-deux lettres et les dix nombres, c'est-à-dire les « trente-deux sentiers » du *S.Y.*] contiennent ces quatre (modes d'existence) et les indiquent. »

Comme le même commentaire explique à un autre endroit[37], également démarqué par Ibn Moṭoṭ, que l'écriture n'est qu'un moyen de conserver la parole sujette à l'oubli chez l'homme mortel, il reste trois modes d'existence : le concret, la représentation mentale et l'énoncé verbal, qui correspondent respectivement à *Yeṣîrâh, Berî'âh, 'Asîyâh.*

(32) *Meshôbêb Netîbôt*, IIe partie, chap. V.

(33) *Ibid.*, chap. IV.

(34) En plus des ouvrages généraux sur la Kabbale, on peut se reporter à la vue d'ensemble, avec références, *Juda ben Nissim...*, 95-98.

(35) Voir *REJ*, CVII, 123-125, et *AHDLMA*, 1949, 100-101.

(36) Aristote avait dit (*de Interpretatione*, I, 1, 16 a, 3-5, traduction J. Tricot) : « les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix » ; pour un commentaire détaillé, voir les références dans la note précédente.

(37) Voir *REJ*, CX, 1949/50, 77.

Essayons de traduire, en la serrant de très près, la page entière du *Meshôbêb Netîbôt*, qui n'est pas d'une clarté exemplaire, sans doute parce que l'auteur cherche à y condenser trop de notions disparates.

« Les choses existent en trois endroits. L'un, lorsqu'elles subsistent en elles-mêmes ; l'autre, lorsqu'elles se trouvent [représentées] dans la raison ; le troisième, lorsqu'elles sont énoncées par la langue. Et du fait que l'homme est vivant, doué de la parole, et mortel et que de son vivant [même] il est sujet à oublier, encore moins ses paroles subsisteront-elles après sa mort s'il ne les met pas par écrit. C'est pourquoi Dieu a institué à son intention les lettres au moyen desquelles il note ce qu'il a conçu (*mussâg*) et représenté (*meṣuyyar*) en sorte que [ces concepts et représentations] existent également inscrits dans le[s] livre[s]. Or l'homme conçoit les notions par la sagesse, puis les représente par sa raison, enfin il les énonce. Et c'est corrélativement à ces trois opérations que les choses sont venues à l'existence. Premièrement, par création (*berî'âh*) dont la signification supérieure (*ṭa'amah ha-'elyôn*) est la venue à l'être de la chose à partir de la non-chose, sans l'intermédiaire d'une chose (*heyôt ha-dâbâr milô' dabar u-belô' 'emṣâ'ût dâbâr*) ; relativement aux choses concevables pour nous, *création* signifie le fait de les poser dans la puissance de l'âme (*netînâtam be-kôaḥ ha-nefesh*). Deuxièmement, par formation (*yeṣîrâh*), ce qui signifie la procession de la quiddité à partir de l'âme (*yeṣî'at ha-mâhût min ha-nefesh*). Troisièmement, par confection (*'asîyâh*), qui est la procession (var. « formation ») de la substance et l'imposition à elle de ladite quiddité (*yeṣî'at* [*yeṣîrat*] *ha-'eṣem u-netînat ha-mâhût bô*. C'est le sens du verset (Is. XLIII, 7) : *Tout ce qui a été appelé par mon nom, c'est à ma gloire que je l'ai créé, formé et fait.* En d'autres termes : tout ce qui est appelé mon nom(!) et qui existe et qui est venu à l'existence par mon nom et se réclame de ma gloire, *je l'ai créé*, c'est-à-dire posé dans la puissance de l'âme qui est appelée gloire[39] ; je l'ai *formé*, fait sortir de l'âme la forme de sa quiddité ; *je l'ai fait*, placé dans la substance en le posant dans son statut (*he'emadtîw 'al 'omdô*)[40] en sorte qu'il soit visible, énonçable et nombrable (*nir'eh u-medubbâr u-mesuppâr*). La *création* est appréhendée par la *sagesse*, la *formation* par le *discernement* et la *confection* par le *savoir* (*ha-berî'âh tussâg be-ḥokmâh weha-yeṣîrâh bi-tebûnâh weha-'asîyâh be-da'at*). »

Sans prétendre fournir une explication intégrale de ce texte, nous croyons y discerner la confrontation de quatre schémas, confrontation obscurcie pour deux raisons : d'une part, les schémas confrontés relèvent de deux ordres différents, celui de l'être (qui implique une opération

(38) Début de la seconde partie, Paris Hébreu 842, fol. 95.

(39) Cf. *Gen.* XLIX, 6.

(40) Traduction particulièrement insatisfaisante ; en disant plus simplement « je l'ai mis à sa place », on trahirait peut-être moins l'original.

divine) et celui du connaître (en tant qu'opération humaine) ; d'autre part, cette distinction de l'opération divine et de la connaissance humaine est introduite à l'intérieur de deux des quatre schémas confrontés.

Expliquons-nous sur ce préambule qui risque fort de ne pas paraître plus limpide que le morceau à commenter.

Le premier schéma, emprunté à Dûnash b. Tâmîm, est ontologique, mais d'inspiration aristotélicienne : à la base, nous avons les substances concrètes individuelles que l'intelligence humaine conçoit *a posteriori* et que le langage dénomme ensuite. Ce sont là trois modes d'être, chacun ayant sa réalité propre, mais il ne s'agit pas d'une hiérarchie impliquant un jugement de valeur. Il n'est pas inutile de rappeler que le commentateur kairouanais, lui-même très syncrétiste d'inspiration et n'hésitant pas, quand il l'estime nécessaire, à faire appel à l'ontologie néoplatonicienne, ne combine point cette doctrine des trois ou quatre modes d'être avec la procession de type plotinien qu'il fait intervenir ailleurs[41].

Le deuxième schéma est, en revanche, purement gnoséologique. Il repose sur le postulat que l'entendement humain est à même d'appréhender l'extramental et d'établir des relations entre les données fournies par des réalités qui existent indépendamment de lui, d'où trois opérations consécutives dont la seconde présuppose la première et la troisième les deux précédentes : conception, représentation, énonciation verbale.

Avec le troisième schéma, nous passons à un domaine tout à fait différent. Nous affrontons là la procession de l'être concret, composé logiquement analysable en matière et en forme, à partir du principe ultime de tout être, le postulat étant que la mise en marche de cette procession est un acte divin. Nous avons donc un premier terme, passage du non-être à l'être dont la définition coïncide pratiquement avec celle d'*ibdā'* chez Ibn Sînâ[42]. La « création », au sens strict, ne peut être qu'*ex nihilo*. L'acte créateur en tant que tel ne fait toutefois que poser les choses dans l'être : il leur confère l'être, sans plus. Pour pro-

(41) Voir le texte commenté dans *REJ*, CXII, 1953, 28-32.

(42) Voir, par exemple, A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, n° 42, pp. 18-20, et L. Gardet, *La pensée religieuse d'Ibn Sînâ*, surtout p. 65. Abraham Ibn 'Ezra qui explique le même verset dans son commentaire fragmentaire sur la Genèse (I, 1) regarde *bârâ'* (sens primitif pour lui « découper », puis « délimiter ») comme signifiant *netînat ha-kôaḥ ba'eṣem*, pourvoir la matière première de la faculté qui la rend apte à recevoir les formes des quatre éléments, *yâṣar* est la collation de la forme spécifique ; *'âsâh* signifie *tiqqûn*, l'arrangement, l'agencement, à savoir des êtres individuels (cf. D. Rosin, *MGWJ*, XLII, 68 sq.). Au moins pour ce qui est du premier point, Ibn Moṭoṭ s'écarte délibérément de l'exégète que, en d'autres occasions, il suit si volontiers. Dans son commentaire sur Isaïe, Ibn 'Ezra n'offre aucune exégèse particulière des trois verbes, mais c'est à tort que M. Friedlaender, qui ne connaissait l'interprétation donnée dans le commentaire fragmentaire sur la Genèse que par le surcommentaire *'Ôhel Yôsêf*, en conteste l'authenticité (voir *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, Londres, 1873, p. 194, n. 2).

duire les substances concrètes telles qu'elles sont données à notre expérience ou plutôt à notre analyse qui opère dans leur sein la distinction de la matière et de la forme, une deuxième et une troisième opération interviennent : la « formation » (*yeṣîrâh*, « forme » étant *ṣûrâh*), production de l'essence ou « quiddité », et la « confection », qui réalise la matière convenant à chaque forme. Ce qui complique l'affaire, c'est que notre auteur tient à introduire ici le point de vue de la connaissance humaine, mais cette fois-ci en tant que don octroyé par Dieu. Évidemment, l'homme ne crée point du néant, il ne fait que connaître, mais sa faculté de connaître, il la tient de Dieu. Mais l'acte de connaître ne peut s'accomplir qu'en vertu d'une « puissance » préalable (nous avons ici la confusion, fréquente et pas toujours involontaire, entre puissance-potentialité et puissance-capacité). Dès lors, à l'opération créatrice de Dieu qui, du néant, tire l'existant, correspond l'instauration de cet existant dans la « puissance » de l'âme : le passage à l'« acte » doit être, dans cet ordre, l'ensemble des opérations cognitives qui distinguent, sans les séparer réellement, la forme et la matière, c'est-à-dire appréhendent les choses telles que nous pouvons les connaître dans la condition qui est présentement la nôtre et la leur.

Remarquons, en passant, qu'il n'y a dans tout cela rien de proprement kabbalistique. Ibn Moṭoṭ utilise, en l'occurrence, des termes du lexique ésotérique en les vidant de leur sens propre, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il ne le sous-entende pas de quelque manière.

Quoi qu'il en soit, passons au quatrième schéma à propos duquel l'ambiguïté affectant le troisième s'accentue encore davantage, car si pour ce dernier l'auteur s'est donné la peine de signaler le double sens de la série « création, formation, confection », il s'en remet ici, sans le dire, à la sagacité du lecteur.

En effet, à première lecture, il s'agit d'une confrontation de la série ontologique avec la série gnoséologique : à chacune des trois opérations créatrices, *largo sensu*, correspond une opération cognitive. Mais si nous avons déjà appris ce qu'il faut entendre par *berî'âh*, *yeṣîrâh* et *'asîyâh*, Ibn Moṭoṭ omet de nous informer du sens précis des termes mis en regard *ḥokmâh*, *tebûnâh*, *da'at* et il n'explique pas non plus pourquoi et comment tel d'entre eux correspond à l'un ou à l'autre de la séquence parallèle. Nous savons cependant par ailleurs que les trois termes *ḥokmâh*, *tebûnâh* et *da'at* expriment tantôt des attributs divins à l'œuvre lors de la création, tantôt des attributs humains rendant capable celui qui en est pourvu (comme Besalel ou le Messie) d'opérations qui, pour être naturelles, ne s'en élèvent pas moins au-dessus du niveau commun de l'activité des mortels[43]. Et nous savons aussi que les Kabbalistes ont conféré à ces trois termes des valeurs séfirotiques[44].

(43) Voir *Pirqey Rabbi Eli'ezer*, chap. III (d'après *Ḥagîga* 12 a et *Berakôt* 55 a).
(44) Voir *REJ*, CXV, 1956, 41-42 ; *AHDLMA*, 1956, 142-143, et en plus la note de

Ce n'est pas tout. L'exégèse philosophique d'Abraham Ibn ʿEzra, qui a tant occupé notre auteur, établissait une équivalence, dans le commentaire du texte scripturaire concernant les dons de l'esprit divin qui remplissait Besalel (Ex. XXXI, 3), entre *ḥokmâh*, *tebûnâh*, *daʿat* et trois facultés psychiques dont le commentateur résume les fonctions, indique les localisations dans le cerveau et rapporte même les dénominations en arabe.

« *Ḥokmâh* désigne les formes emmagasinées dans la partie postérieure du cerveau. *Tebûnâh* ou *bînâh*, de la racine *BYN*, est la forme située entre celles de *Daʿat* et de *Ḥokmâh*, et elle réside dans la cavité médiane du cerveau... *Daʿat*, qui est rattachée aux cavités frontales du cerveau commande les perceptions sensibles. En arabe, *Daʿat* est appelée *taḫayyul*, *Tebûnâh*, *fikra*, et *Ḥokmâh*, *ḥikma* ».

On reconnaît ici, sans l'ombre d'une hésitation, la théorie de la localisation cérébrale des facultés psychiques, telle qu'elle était professée notamment par Ibn Sînâ et avant lui par les « Frères Sincères », autorités, l'un et l'autre, volontiers utilisées par Abraham Ibn ʿEzra. Voici un résumé de cette doctrine[45] :

« Avicenne considère la partie antérieure du ventricule antérieur comme le siège du *sensorium commune* et de la *phantasia* [=sens commun], et la partie postérieure du même ventricule comme le siège de l'*anima imaginativa et formalis* qui conserve ce qui a été reçu par le *sensus communis*, de la part des cinq sens partiels, et la retient après la disparition des objets sensibles. Dans le ventricule moyen, Avicenne place, dans la partie antérieure, près du *vermis*, précise-t-il, la *cogitatio* [=*mutafakkira*] (*imaginatio* [=*mutaḫayyila*], en ce qui concerne l'animal), et dans la partie postérieure, l'*aestimativa* [=*wahmiyya*]. Enfin le ventricule postérieur (4e ventricule des modernes), qui est froid et sec et qui, par conséquent, possède des facultés resserrantes, est le siège de la mémoire, *virtus conservativa et memorialis* [=*ḥâfiẓa* et *ḏâkira*]. »

R. Margaliot sur un passage du Midrash (*Exode Rabba*, 41, 3) où les trois qualités apparaissent hiérarchisées : *Shaʿarey Zôhar*, Jérusalem, 1956, p. 292, 1re colonne, lig. 2 sqq.

(45) Nous reproduisons l'exposé fort exact de M. Youssef Mourad, *La Physiognomonie arabe*, Paris 1939, 143, auquel on peut seulement reprocher d'avoir retenu sans nécessité une terminologie latine actuellement abandonnée en français. — Voir en outre Ibn Sînâ, *Najât*, *Physique*, impression du Caire, 1357/1938, p. 162-163 ; *Shifâ'*, *Physique*, l. VI, fin, éd. J. Bakoš, Prague, 1956, texte, p. 266-267, traduction, p. 190, et note 692, p. 230 ; *Ishârât*, p. 125, trad. A.-M. Goichon, p. 323 ainsi que les observations de M. H. Blumberg dans son édition de la version hébraïque de l'épitomé des *Parva Naturalia* par Ibn Roshd (*Qiṣṣûr S. ha-Ḥûsh weha-Mûḥash* = *Talḫîs al-Ḥâss wal-Maḥsûs)*, Cambridge [Mass], 1954, texte, p. 28 [= A. Badawi, *Aristotelis de Anima...*, Le Caire 1954, 211], notes, p. 88-89) ; dans son Grand Commentaire sur le *de Anima*, III, 6, lig. 49-52, éd. Crawford, p. 415, ce dernier s'exprime ainsi : « ...virtus ymaginativa est in anteriori cerebri, et cogitativa in medio et rememorativa in posteriori. Et hoc non tantum dictum est a Medicis, sed dictum est in Sensu et Sensato ».

Il est clair que le passage d'Ibn 'Ezra ne fait que simplifier ces assertions considérés de son temps comme scientifiques[46] ; ce qui met quelque confusion dans son texte (distraction de sa part ou transmission altérée?), c'est l'équivalence arabe signalée pour *ḥokmâh* ; *ḥikma*, qui est en effet l'équivalent lexical du mot hébreu, n'est pas un terme de psychologie, contrairement à *taḫayyul* (imaginative) et *fikr(a)* (cogitative). A sa place on attendrait, comme des anciens surcommentaires l'ont déjà fait remarquer, un terme désignant la faculté de mémoire (*ḏikr*, *ḏâkira*).

Voilà mises au jour quelques implications surprenantes, n'étaient les textes formels qui les confirment, de la séquence *Ḥokmâh*, *Tebûnâh*, *Da'at*. Elles n'ont certainement pas échappé aux lecteurs avertis à l'intention desquels écrivait notre auteur afin de leur faire voir la merveilleuse convergence d'une tradition religieuse bien comprise et de la philosophie la plus sûre et la plus solidement fondée en raison.

Arrivés à ce point, nous pouvons poser la question de savoir si les niveaux d'être *Berî'âh*, *Yeṣîrâh* et *'Asîyâh* dont chacun est constitué, selon la Kabbale, de dix *sefîrôt*, s'identifient aux trois séries dénaires des *sefîrôt* « cogitatives, prophétiques et structurelles » qu'Ibn Moṭoṭ reprend telles quelles à Ibn Waqâr, avec cette différence que ce dernier résume les spéculations souvent fort divergentes des ésotéristes d'abord à titre d'information, avant d'opter pour l'une d'elles, tandis que son épigone présente d'emblée la hiérarchie séfirotique triple comme l'expression la plus achevée de la réalité métaphysique. J'avoue que je n'ai trouvé chez Ibn Moṭoṭ aucun texte qui m'autorise à répondre affirmativement ; sous réserve de correction, je dirai donc seulement que notre auteur juxtapose la doctrine des trois séries dénaires et des « mondes » de *Berî'âh*, *Yeṣîrâh* et *'Asîyâh* sans construire un pont qui les relie. En revanche, il pose une règle herméneutique permettant à qui sait en user, d'interpréter tous les énoncés aggadiques ou kabbalistiques, fussent-ils en apparence incohérents ou contradictoires. Il la formule au quatrième chapitre de la troisième partie du *Meshôbêh Netîbôt*[47] où il fait la synthèse des trois cosmologies aggadique, philosophique et kabbalistique. Les *sefîrôt*, rappelle-t-il chemin faisant, se rangent en trois séries dénaires échelonnées, les mêmes noms se retrouvent à la même place dans chacune.

« Il ne faut donc pas trouver de difficulté à ce que les propos des Docteurs se réfèrent selon le cas tantôt aux supérieures, tantôt aux

(46) Son contemporain Joseph Ibn Ṣaddîq les exploite également : voir *AHDLMA* 1949, 98, n. 4, et cf. les références indiquées dans *Juda ben Nissim...*, 40-41 et 126-127, auxquelles il convient d'ajouter D. Rosin, *MGWJ*, XLII, 481 et S. Horovitz, *ibid.*, XLIII, 329.

(47) Paris, Hébreu 842, fol. 113-115v ; le texte analysé ici se trouve au fol. 114v-115.

(48) Voir ci-dessus, n. 30, et *Sefarad*, 1950, 291.

intermédiaires, tantôt aux *structurelles*... Voici la règle selon laquelle tu dois considérer leurs propos ; si tu les trouves contraires à l'ordre de l'existence, reçois leur leçon et comprends-les comme se référant aux cogitatives ou aux prophétiques ; dans le cas contraire, comprends-les selon l'ordre des structurelles[49]. »

Cette règle, dont le motif immédiat est, comme il ressort du contexte avoisinant, la discordance fréquente dans les écrits kabbalistiques quant à la place et aux symbolismes de *Tif'eret* et de *Malkût*, ne laisse pas d'être quelque peu déconcertante. « L'ordre de l'existence » (*derek ha-meṣî'ût*) devrait, selon notre pauvre logique de non-initiés, désigner de préférence la structure du monde visible qui nous est donnée dans l'expérience, autrement dit l'échelon ontologique dont les principes immédiats sont, selon la doctrine qui nous occupe, les *sefîrôt* « structurelles » ; la directive énoncée par Ibn Moṭoṭ nous enjoint, tout au contraire, de référer les assertions non conformes à « l'ordre de l'existence » précisément à cette série, tandis que celles qui ne contredisent pas cet ordre sont à prendre comme symboles des réalités relevant des deux échelons ontologiques supérieurs.

L'explication que nous proposerions, sous réserve de notre impéritie, est la suivante :

« L'ordre de l'existence » serait éminemment celui des entités intelligibles, philosophiques, dont la spéculation rationnelle nous garantit la vérité et l'immutabilité, et kabbalistiques, sur lesquelles une tradition incontestable nous instruit authentiquement. Le bas monde, bien que régi, lui aussi, par les lois générales de l'Univers, n'en est pas moins sujet à l'altération, à la contingence et donc, en quelque façon, au désordre. Ce serait la raison pour laquelle les énoncés, symboliques cela s'entend, qui ont pour objet ses principes directeurs immédiats, les *sefîrôt* dites « structurelles », peuvent, eux aussi, porter la marque de cette moindre perfection, tandis que les sentences claires et cohérentes reflètent ces mêmes qualités propres aux deux niveaux d'êtres supérieurs, les *sefîrôt* « cogitatives » et « prophétiques », qu'elles visent exclusivement.

***

Un morceau purement kabbalistique du *Megalleh 'Amûqôt*[50] développe la correspondance symbolique entre les trois repas sabbatiques et les trois mondes[51] sur lesquels se répartissent les dix *sefîrôt*.

(49) אל יקשה עליך כי דבריהם פעם ידברו בעליונות ופעם באמצעיות ופעם בתכוניות [...] ועל זה הדרך התבונן דבריהם אם תמצאם כדרך המציאות קח נא מהם תורה והבינם במחשביות או בנבואיות, ואם תמצאם שלא כדרך המציאות הבינם על דרך התכוניות ובכן יתבוננו לך דבריהם ולא ישתבשו לך דרכיהם.

(50) Bodl. Hunt. 81, fol. 50.

(51) Cf. ci-dessus, n. 28. — Pour les trois repas à faire le jour du sabbat, la source

« Sache que, le jour du Sabbat, *Yesôd* s'unit avec *Malkût* afin de recevoir le flux à partir de *Bînâh* suivant l'ordre. Et du fait que *Bînâh* qui synthétise les trois [*sefîrôt*] supérieures épanche sur *Yesôd* et ce[tte *sefîra*][52] sur *Malkût*, toutes les dix *sefîrôt* se trouvent liées en ce jour, *Malkût* comprise. Une telle union des trois mondes et l'acheminement direct [littéralement : « l'orientation »] du flux de *Bînâh*, qui est le monde <de l'intellect>[53] vers *Yesôd* et *Malkût*, à travers *Tif'eret*, n'ont lieu en aucun jour (de la semaine) sinon le septième, car *Yesôd* est la septième *sefîra* à partir de *Bînâh*[54], elle est appelée *septième* et *mystère du septième*, tandis que *Bînâh* est le fondement des septénaires supérieurs[55]. C'est la raison pour laquelle il y a correspondance de l'union des trois mondes en ce jour avec les trois repas qui correspondent à leur tour à trois attributs[56].

L'un de ces attributs est celui du jugement, attribut du monde de la vie et nature du supérieur (??) ; en correspondance avec lui est alimentée[57] la vertu de l'âme dans le monde[58]. Le troisième (!) est l'attribut

talmudique est *Sabbat* 117 b, sur la base d'une exégèse d'Exode XVI, 25 que, nous le verrons dans un instant, Ibn Moṭoṭ saura adapter à ses spéculations.

(52) Tout cela s'éclaircit, si l'on peut dire, quand on se rappelle que *Yesôd*, neuvième *sefîra*, symbolisée par l'organe mâle de la génération, est aussi, sous un autre aspect, l'archétype séfirotique du Sabbat. Mais la nuit du Sabbat est, en vertu d'un énoncé talmudique (*Ketûbôt* 62 b), le temps privilégié où les « disciples des Sages » accomplissent leur devoir conjugal, acte qui ordonné à sa fin voulue par Dieu et exécuté en sainteté, symbolise « avec » l'union séfirotique (syzygie de *Tif'eret* et *Malkût*), la provoque même suivant la loi de sympathie, clé de voûte de la Kabbale. Voir (ceci n'est absolument pas exhaustif) *Bâhîr*, éd. R. Margaliot, §§ 57, 157-159 (§§ 29 et 51 des éditions antérieures), avec les notes de l'éditeur ; 'Azri'el, *Pérush ha-'Aggadôt*, éd. Y. Tishby, p. 35 ; Moïse ben Naḥman, commentaire sur Ex. XXXI, 13 ; *Ma'areket ha-Elôhût*, peu après le début du chap. XIII (« des séries septénaires, octonaires et dénaires »), impression de Zolkiew, 1778, 81 a-b ; le thème est plus d'une fois repris dans le *Zôhar*, notamment le développement, très beau dans son genre, II, 89 a-b ; d'autres références chez R. Margaliot, *Sha'arey Zôhar*, 70 b-c). D'après le lexique kabbalistique d'Ibn Waqâr, *Sabbat* symbolise conjointement *Yesôd* et '*Aṭeret* (= *Malkût*).

(53) Restitution exigée tant par la syntaxe que par le contexte.

(54) En comptant le terme initial et le terme final.

(55) Des sept fois sept ans qui forment le cycle du *jubilé* dont *Bînâh*, point de départ de la procession de l'univers manifesté en même temps que principe d'apocatastase, est le point d'aboutissement.

(56) *Middôt* = *sefîrôt*. La suite du texte est altérée. La correspondance commence par le monde intermédiaire auquel on assigne cependant un attribut qui ne lui appartient pas en qualité de facteur synthétisant ; c'était, nous l'avons vu, *Tif'eret*, qui ne peut être qualifié d'attribut du jugement (se reporter au tableau d'Ibn Waqâr, traduit dans *Sefarad*, 1950, 292-294, et que notre auteur a, nous le verrons bientôt, certainement dans l'esprit). La « nature » (troisième monde) est coordonnée au précédent de façon peu compréhensible ; enfin, l'« intellect », c'est-à-dire le premier, hiérarchiquement, des trois mondes vient en dernier lieu. C'est dire combien la traduction que nous proposons a peu d'autorité et de valeur explicative.

(57) Littéralement : « reçoit » ; complément sous-entendu : le flux séfirotique,

(58) Notre monde sublunaire ; autrement dit, au niveau ontologique de l'homme.

du monde de l'intellect dont l'effet ici-bas est[59] qu'il se produit une similitude de force dans la nature[60] et surabondance de compréhension intelligente[61].

C'est à ces [trois attributs] que [nos Docteurs] ont référé dans leur *derash* le verset d'Exode, XVI, 25[62] : « Mangez [la manne] en *ce jour*, car *ce jour* est Sabbat pour le Seigneur ; en *ce jour* vous ne la trouverez point dans le champ ». La première proposition se rapporte au repas du soir, qui correspond à *Malkût*, attribut de la nature de l'intellect (!) ; la seconde, au repas du matin, qui correspond à *Yesôd* qui fait parvenir à *Malkût* la force du monde de la vie ; le troisième, au repas de l'après-midi, qui correspond au monde de l'intellect[63].

Avec cela concorde la doctrine des astrologues qui placent la première heure de la nuit sous la domination de Mars et du jour sous celle de Saturne[64]. La raison en est que les astrologues ont discerné en Mars la force de l'attribut du jugement, tandis qu'à Saturne appartiennent la réflexion profonde, la connaissance des mystères, le culte de Dieu et la pureté de l'âme...[65] »

***

Tout imparfaitement commenté qu'il soit, le texte que nous venons de traduire peut donner une idée des spéculations kabbalistiques d'Ibn

(59) Traduction incertaine ; le texte porte seulement la conjonction de cause *kî*. « parce que ».

(60) *Tôledet;* mais qu'est ce que l'auteur entend au juste par là dans le présent contexte ? S'agit-il de ce qu'un texte d'Abraham Ibn 'Ezra (cité ci-dessus, n. 42) appelait *nettnat ha-kôaḥ ba'esem?* Pour Ibn 'Ezra cette opération était ce que l'Écriture appelle « créer » ; or ici Ibn Moṭoṭ semble parler précisément du premier des « mondes » accessibles à la spéculation, celui de « création ». D'un autre côté, cependant, c'est justement pour l'interprétation du premier verbe, « je l'ai créé », du verset d'Isaïe qu'il semble se trouver en désaccord avec Ibn 'Ezra. Nous avouons que tout cela demeure bien obscur pour nous.

(61) *we-yitrôn haskêl ḥokmâh;* l'auteur joue sur Eccl. X, 10 où le texte porte *hakshêr* à la place de *haskêl.*

(62) Voir ci-dessus, n. 51. Le *Zôhar* (II, 88 a) suit également le Talmud en mettant ce verset en rapport avec les trois repas, mais son exégèse ne se recoupe pas avec celle de notre auteur.

(63) Autrement dit à *Bînâh* en qui sont unies, nous l'avons vu, les trois *sefîrôt* supérieures constituant le « monde de l'intellect ».

(64) Dans la liste des régents des journées et des nuits de la semaine que nous lisons au chap. VI du *Pirqey Rabbi Eli'ezer*, Mars et Saturne dominent respectivement la nuit et la journée du septième jour, mais d'après Rashi sur *Berakôt* 59 b et le *S. Razi'el*, ces deux planètes sont préposées respectivement à la première heure nocturne et diurne du septième jour (cf. S. Gandz, *The Origin of the Planetary Week or the Planetary Week in Hebrew Literature)*, dans *PAAJR*, XVIII, 1949, notamment pp. 230, 244 sq., 251 sq..

(65) *Sefarad*, 1950, 293 : correspondance entre *Bînâh* et *Saturne*, *Gebîrâh* et *Mars*. Par contre, en épiloguant sur les psaumes du jour (*Tehillôt Adonaï*, fol. 41), il insiste sur la divergence entre les Kabbalistes et les astrologues quant aux entités préposées aux jours :

Moṭoṭ. Nous en trouvons beaucoup d'autres de la même farine, répandus à travers toute la trilogie. Une bonne partie de l'érudition ésotérique de notre auteur provient du traité d'Ibn Waqâr ; il fait cependant du *Zôhar* un emploi plus large que son prédécesseur[66]. Mais il a eu aussi d'autres sources, notamment dans ses commentaires sur les prières[67] et le livre de l'Exode, que notre impéritie et notre documentation trop limitée ne nous ont pas permis d'identifier. Nous nous bornerons ici à l'étude d'un seul extrait de ce dernier ouvrage[68] ; le thème en est le rapprochement entre le monde astral, les *sefîrôt* et le culte du sanctuaire.

« C'est en vertu de la correspondance avec les nombreuses étoiles qui peuplent la huitième sphère que les Israélites ont été comparés aux étoiles (cf. Gen. XV, 5). De même, en effet, qu'en raison de leur proximité [du monde intelligible], ces étoiles sont mieux placées que les autres sphères[69] pour recevoir la force de l'Ame supérieure résidant dans le monde de l'Intellect, de même les Israélites sont plus près de recevoir la force de l'Ame supérieure [résidant] dans le monde de l'Intellect[70]. *L'homme vêtu de lin*[71] symbolise, selon les Kabbalistes, *Tif'eret* et ses cinq *sefîrôt*[72]. C'est *Tif'eret* qu'ils désignent comme *Soleil*, car c'est le Soleil qui est référé à elle[73]. Or, au gré des Kabbalistes, le Soleil se place au-dessus de Saturne[74] et au-dessus de lui se placent la huitième et la neuvième sphère[75], ainsi que les trois qui sont les deux degrés de l'âme et de l'intellect et l'âme du Soleil revêt [...][76] l'ensemble est

והימים מיוחסים אצל המקובלים לספירות ואצל האצטגנינים למשרתים· ונחלקו האחרונים בהם בזה, והם לא יביטו למשרתים כמו האצטגניכים אלא לרקיעים, ולפי האמת הם מיוחסים לספירות הנרמזים בשם יה״ו·
La série de correspondance va dans ce passage-là de *Bînâh* (= dimanche) à *Yesôd-Malkût* (= samedi) ; cf. aussi plus haut, n. 52.

(66) Citations explicites : *Megalleh 'Amûqôt*, foll. 2 v, 7 (trois fois), 63.

(67) Les confrontations que nous avons pu faire avec les citations du commentaire sur les prières de 'Ezra de Gérone conservées dans le *Mêshîb debârîm nekôhîm* de Jacob b. Shêshet, le *Pêrush ha-tefillôt* de Menaḥem de Recanate et le commentaire en hébreu de Joseph Ibn Waqâr inséré dans son traité arabe, ainsi que son Lexique Kabbalistique n'ont fourni aucune concordance digne d'être notée.

(68) Ms. Huntington 81, fol. 101.

(69) Celles des sept planètes.

(70) *Bînâh*, qui synthétise les trois sefîrôt supérieures, « monde de l'intellect ».

(71) Dans les visions d'Ezéchiel, chap. IX-X, et de Daniel XII, 6-7.

(72) *'Ish* (« homme ») figure en effet parmi les désignations symboliques de *Tif'eret* (*Ma'areket*, chap. IV, éd. citée, 22 b ; lexiques d'Ibn Waqâr et de Cordovero) ; pour *lebûsh ha-baddîm* (« vêtu de lin »), cf. ci-après, n. 77 ; l'identité des cinq sefîrôt s'éclaircira quelque peu par les explications que nous donnerons à la suite du morceau.

(73) Au niveau d'être des corps célestes ; ce symbolisme est des plus courants en Kabbale.

(74) Nous nous expliquerons sur ce point dans un instant.

(75) Celle du zodiaque et celle, sans étoiles, du mouvement diurne.

(76) Le texte nous est incompréhensible ici *(beḥuqqô ha-kôl)*. La grammaire suggérait de commencer une nouvelle proposition par « et l'âme du Soleil », *nafshô* concordant avec le participe féminin *lôbeshêt*.

désigné par [l'homme] *vêtu de lin*. [Sur le plan du monde terrestre,] le correspondant de cet attribut est le Grand-Prêtre préposé (?) à (ou « représentant de ») l'assemblée d'Israël et dont les vêtements symbolisent l'agencement du Tout, le *lin*[77] correspondant à *Tif'eret*. En haut[78], *l'ange du Seigneur* est appelé *Malkût*, c'est elle qui porte toutes les autres ; de même le prêtre qui accomplit son service est appelé *ange*. Les prêtres sont appelés aussi vêtus de justice, ainsi qu'il est dit : *ses prêtres se revêtent de justice*[79], car ils revêtent l'agencement des *sefîrôt* qui sont dénommés *justice*[80]. *Malkût* est, par ailleurs, appelée *autel*, parce qu'elle œuvre dans le monde de la génération et de la corruption[81]. C'est elle qui réside dans le Sanctuaire, lequel, pour cette raison, est appelé « *lieu du monde* », identique à l'autel[82]. Et *Malkût* étant le lieu de résidence de toutes les *sefîrôt*, telle une tente, la *Résidence*[83] est appelée *sa tente...* »

Suivent d'autres symbolismes de même poil, avec cette conclusion, lieu commun de la Kabbale :

« Voilà pourquoi le Sanctuaire et Israël qui en assure la garde et le culte font que l'épanchement du tout s'effuse vers le bas... »

Nous pouvons peut-être jeter quelque lumière sur cette page touffue et confuse à l'aide de la table de concordance entre les dix *sefîrôt* et les

(77) Cf. Lév. XVI, 4. Pour Moïse ben Naḥman (commentaire sur ce verset), le sens ésotérique *(sôd)* des vêtements de lin est à mettre en rapport avec « l'homme vêtu de lin », mais il n'en dit pas plus long et se borne à citer, à la suite de cette remarque, un passage de *Lévitique Rabba* (21, 11, éd. M. Margulies, 491-492) où le culte rendu au Temple est mis en parallèle avec la liturgie céleste, avec renvoi à Ez. IX, 2. Les trois glossateurs des portions kabbalistiques du commentaire de Naḥmanide, Shêm Ṭôb Ibn Gaon, Méir Ibn Abi Sahula et Isaac d'Acco *(Me'trat 'enayim)* ne sont pas beaucoup plus loquaces quant à l'équivalence séfirotique de *bad*, sauf à rappeler le lien symbolique entre la couleur blanche et la clémence (c'est-à-dire *Ḥesed*). En revanche, Menaḥem de Recanate et Baḥya b. Asher, dans leurs commentaires sur le vs. du Lévitique, révèlent sans réticence le symbolisme *bad* (qui vaut en *gemaṭria* six = lettre *waw*) = *Tif'eret*.

(78) Dans l'ordre séfirotique. L'équivalence *mal'ak-Malkût* est chez Ibn Waqâr et Cordovero.

(79) Citation inexacte (Ps. CXXXII, 9 contaminé par le vs. 16).

(80) D'après Ibn Waqâr, le mot *ṣedeq* (justice) symbolise cinq *sefîrôt: Keter*, *Teshûbâh* (c. à d. *Bînâh*) *Yesôd*, *Malkût* et *Tif'eret* (dans cet ordre). Cette multivalence (les traditions résumées par Cordovero la recoupent en bonne partie) justifie le pluriel employé par Ibn Moṭoṭ, encore que *ṣedeq* soit particulièrement une désignation propre à *Malkût*. — Noter que « l'agencement (traduction, qui nous satisfait fort peu, de *taksis*) des *sefîrôt* » répond en quelque manière à « l'agencement du tout » dont se revêt le Grand-Prêtre.

(81) Équivalence confirmée par Ibn Waqâr et Cordovero.

(82) Phrase obscure et peut-être altérée. — « Lieu du monde » est, d'après un passage connu de *Genèse-Rabba* (68, 9, Theodor, 777), une désignation de Dieu.

(83) *Mishkan*, le Tabernacle du désert. Ce terme symbolise *Malkût* (Ibn Waqâr et Cordovero).

six sphères (Intellect Agent inclus) élaborée par Ibn Waqâr[84]. Outre la correspondance *Tif'eret*-Soleil, on y trouve notamment confrontés *Keter* et la sphère non-étoilée, *Ḥokmâh* et la sphère des fixes, *Bînâh* et Saturne, *Ḥesed* et Jupiter, *Gebûrâh* et Mars. Nous savons, par ailleurs, qu'une spéculation attestée dans le néoplatonisme arabe et reprise par Juda ben Nissim, auteur qu'Ibn Moṭoṭ connaissait bien, fait s'épancher le flux constitutif de l'univers à partir de l'Ame Universelle, que Juda ben Nissim identifie avec la sphère non-étoilée, sur les étoiles fixes[85]. Ces spéculations de ses deux auteurs de chevet ont pu amorcer conjointement dans l'esprit d'Ibn Moṭoṭ le parallélisme proposé au début du passage que nous venons de traduire. Il faut cependant avouer que même en admettant la validité des rapprochements que nous nous risquons à proposer, plus d'un point demeure douteux.

Pour faire recevoir à *Tif'eret* l'influx direct de la huitième sphère, donc de *Ḥokmâh*, il faut placer le Soleil au-dessus de Saturne, c'est-à-dire substituer à la séquence « astronomique », la correspondance entre les jours de la semaine planétaire et les *sefîrôt*, substitution que certains textes nous autorisent à opérer[86]. De plus, dans la suite de cette même phrase, comme aussi, semble-t-il, dans une phrase antérieure, *Tif'eret* a au-dessus d'elle cinq entités correspondant aux cinq *sefîrôt* supérieures de la hiérarchie courante. Or si nous ne nous sommes pas entièrement mépris sur le sens de la proposition qui place cinq échelons au-dessus de *Tif'eret*-Soleil, ce corps céleste étant ici colloqué au-dessus de Saturne, les cinq entités en question sont la huitième et la neuvième sphère, ainsi que les deux degrés de l'âme (nous les avions rencontrées dans le tracé de la cosmologie) et l'intellect. Mais la neuvième sphère étant elle-même en quelque sorte l'Ame Universelle, nous voyons mal comment nous pourrions échapper à une double contradiction :

1° *Tif'eret* prend rang immédiatement après la huitième sphère, donc remplace Saturne-troisième *sefîra*, tout en ayant cinq entités au-dessus d'elle et six autres, les six planètes restants, au-dessous : or, le total des termes de la série ne peut dépasser dix ;

2° ces cinq entités ne sont pas elles-mêmes cinq, puisque l'Ame Universelle, à deux degrés, coïncide avec la neuvième sphère-première *sefîra* (*Keter*).

Prenons garde cependant que si nous faisons absorber par *Keter* les degrés susdits, les entités superposées à *Tif'eret* ne seront plus que trois, elle-même étant quatrième, ayant au-dessous d'elle les six autres planètes, de sorte que nous retrouvons le nombre dix postulé par le système.

(84) Voir *Sefarad*, 1950, 292-295.
(85) Voir *Juda ben Nissim...*, 26 et 100.
(86) Voir *REJ*, CXV, 1956, 59-60.

Malheureusement, cette solution ne dissipe pas toutes les difficultés. Il nous reste encore à situer l'intellect que nous ne pouvons pas faire absorber par la neuvième ou la huitième sphère, sous peine de réduire le nombre des entités à neuf, et que nous ne pouvons pas superposer davantage à la neuvième sphère, encore que la lettre du texte suggère cette solution, car la neuvième sphère s'identifiant (ou correspondant) à la première *sefîra*, nous ne saurions lui superposer une autre entité que l'Infini (*En Sôf*), dont on ne voit pas comment il pourrait être désigné symboliquement par « intellect »[87].

Avouerons-nous dès lors notre impuissance devant ce texte d'Ibn Moṭoṭ ? Ou bien imputerons-nous, ce qui est trop commode, l'obscurité du passage au dessein arrêté, qui prime tout chez cet auteur, de concilier vaille que vaille des spéculations hétérogènes et irréductibles à un dénominateur commun ? Ou enfin continuerons-nous à rechercher une solution qui fera, bien sûr, sa part au concordisme déplaisant à nos esprits qu'Ibn Moṭoṭ pratique sans modération, mais qui tâchera tout de même de reconnaître à ce concordisme pris tel quel une certaine cohésion interne.

Nous croyons pouvoir proposer, sous toutes réserves, une solution de cette espèce.

Rappelons-nous la règle herméneutique posée par notre auteur : lorsqu'un énoncé ne peut s'appliquer aux *sefîrôt* cogitatives ou prophétiques, il convient de le référer aux structurelles, donc, *largo sensu*, lorsqu'une spéculation ne satisfait pas aux exigences d'un échelon ontologique supérieur, il faut lui trouver une application intéressant un échelon inférieur.

Or, ce que les philosophes nomment « intellect », est, pour les Kabbalistes, *Malkût*, degré inférieur des *sefîrôt*, mais en même temps degré supérieur de la série placée au-dessous, série qui doit cependant comporter dix degrés à son tour afin qu'une corrélation stricte soit assurée entre les différents niveaux d'être superposés au monde de la génération et de la corruption.

En revenant sur le passage qui nous embarrasse, nous constatons qu'il concerne la seconde série, celle des esprits astraux. Ce point acquis, il n'est plus contradictoire d'affirmer, compte tenu des autres résultats de notre analyse, que l'intellect, c'est-à-dire la dernière *sefîra* de la série supérieure, peut parfaitement être superposé aux dix entités constituant la seconde hiérarchie. Les échelons de celle-ci portent les noms de *sefîrôt*, mais connaissant la structure générale de l'univers, il n'y a rien là pour nous arrêter. Et pour cette même raison, nous concevons aussi pourquoi Samuel Ibn Moṭoṭ n'hésite pas à introduire dans le déroulement de la hiérarchie seconde une terminologie qu'il attribue à Ibn ʿEzra, combinée avec la transmission du flux de l'Ame Universelle à la

(87) *Sékel qadmôn* (« Intellect Primordial ») désigne *Keter* (Ibn Waqâr).

sphère des étoiles fixes dont la notion lui était fournie par ses lectures d'Ibn Waqâr et de Juda ben Nissim.

Une observation encore, pour répondre à une objection qui pourrait nous être faite en comparant ce que nous venons de développer avec notre analyse de la cosmologie de Juda ben Nissim[88]. Ce dernier dessinait ainsi la structure du monde des sphères : 1° la sphère de l'intellect ; 2° la sphère de l'âme ou sphère non-étoilée ; 3° la sphère des fixes ; 4°-10° les spères des sept planètes qu'il énumère dans l'ordre habituel, de Saturne à la Lune, tout en identifiant ces dix degrés avec les dix *sefîrôt*. Il n'y a donc chez lui, pourra-t-on dire, rien qui ressemble à la solution compliquée quant à la place de l'Intellect que nous avons proposée. Sans doute. Il est cependant facile de voir que les schémas tracés respectivement par Juda ben Nissim et Ibn Moṭoṭ sont radicalement différents. Les dix *sefîrôt* de Juda ben Nissim sont celles du *S.Y.*, tandis que les entités homonymes chez Ibn Moṭoṭ sont celles de la Kabbale spéculative que le philosophe marocain se garde soigneusement, nous l'avons montré jadis, d'introduire dans son propre système. Des trois mondes qu'il admet, le premier est inconnaissable et ne saurait faire l'objet d'aucune spéculation. Le deuxième monde commence à partir du premier être connaissable, l'Intellect, puis vient l'Ame Universelle ; chacune de ces deux entités possède sa « sphère » dans la hiérarchie supraterrestre. Les astronomes admettent de leur côté, neuf sphères, mais la neuvième — la première dans l'ordre descendant — n'est déjà chez eux qu'une sphère vide, sans étoiles, postulée par les apparences, notamment le mouvement diurne du soleil, de sens opposé à celui des autres corps célestes. Il ne coûte guère, dans ces conditions, de lui superposer encore une sphère vide, qui ne correspondra même plus à aucun mouvement observé ou observable, mais qui complètera avantageusement la série à la fois dans l'esprit de la métaphysique néoplatonicienne et conformément à la disposition générale du « Livre de la Création ».

La situation est évidemment tout autre chez Ibn Moṭoṭ, avec ses trois séries successives de *sefîrôt*, dans la contrainte doctrinale où il se trouvait de faire correspondre sa hiérarchie des intelligences motrices des corps célestes avec la série des *sefîrôt* intérieures à Dieu que le *S.Y.* ne connaît pas encore et que Juda ben Nissim ignore délibérément dans sa doctrine personnelle. Si ces considérations ont un sens, l'influence de Juda ben Nissim sur Samuel Ibn Moṭoṭ n'apparaît pas moins nettement que la transformation profonde que l'élément emprunté subit en passant d'un système à l'autre.

Le rapprochement fait entre la table de concordance dressée par Ibn Waqâr et le texte d'Ibn Moṭoṭ requiert aussi que nous tenions compte de la diversité des deux spéculations sans nous laisser tromper par

(88) Voir *Juda ben Nissim...*, 26, et *Homenaje a Millás*, 483-484.

l'étendue et la fréquence des emprunts, avoués ou non, du second auteur au premier. Il est vrai que c'est d'Ibn Waqâr qu'Ibn Moṭoṭ tient directement la notion des trois séries dénaires de *sefîrôt* ; néanmoins, dans le contexte qui nous occupe, il s'agit chez Ibn Waqâr exclusivement de la confrontation des *sefîrôt* avec les sphères, sans égard à la triplicité de la hiérarchie des premières. L'intellect figure bien dans le tableau d'Ibn Waqâr, mais nous savons au prix de quel embarras ; sa place est au bas de l'échelle entre Vénus et la Lune, donc en aucune cas au-dessus de *Tif'eret*-Soleil.

Il se peut que toutes ces explications, laborieuses, nous en convenons, se trouvent un jour frappées de nullité à la faveur d'une lecture plus attentive des textes dont nous disposons à l'heure actuelle ou de l'utilisation de sources qui nous ont échappé jusqu'ici. La présente analyse aura montré, de toute façon, combien est glissant le terrain où nous nous avançons.

II

Jetons à présent quelques coups de sonde dans les spéculations sur la prophétie et les miracles, éparses à travers la trilogie d'Ibn Moṭoṭ et, dans une moindre mesure, dans son surcommentaire d'Abraham Ibn 'Ezra. Nous y rencontrerons la même technique de compilation et nous resterons sur la même impression générale que lors de notre examen de quelques textes relatifs à la cosmologie. Infrastructure philosophique faite avec des éléments pillés dans le commentaire de Dûnash ben Tâmîm sur le *S.Y.*, chez Ibn 'Ezra, chez Maïmonide (à ces deux, Ibn Moṭoṭ fait tout de même l'honneur de les citer expressément) et chez Ibn Waqâr. Là-dessus se plaquent des spéculations ou plutôt des transpositions kabbalistiques, Ibn Waqâr étant encore le principal sinon l'unique fournisseur.

Commençons par l'examen d'un texte du *Meshôbêh Netîbôt*, sur *S.Y.* I, 9[89].

Le texte de base du *S.Y.* est le paragraphe où débutent les qualifications de chacune des dix *sefîrôt* : « ... la première, esprit du Dieu vivant, béni et comblé de bénédictions est le nom du Vivant des éternités (*ou* des mondes), voix, esprit (souffle), parole, et c'est l'Esprit saint (*'aḥat, ruaḥ 'elôhîm ḥayyim bârûk u-mebôrâk shemô shel ḥêy ha-'ôlamîm qôl weruaḥ wedibbûr wezô hî ruaḥ ha-qôdesh*). Cela signifie, dit Ibn Moṭoṭ, « que l'Ame Universelle est constituée de deux parties : celle de la raison et du savoir et celle de l'âme raisonnable au sens propre (littéralement : « en elle-même »). C'est ce qu'écrit Rabbi Abraham Ibn 'Ezra. A la première partie, le *S.Y.* donne le nom d'*Esprit*

(89) Paris Hébreu 842, fol. 98-98 v. — Cf. *REJ*, CVII, 1946/7, 152, n. 3.

du Dieu Vivant, qui est esprit émané de l'Intellect Agent appelé *Malkût*, auquel il est indissolublement joint (*'âdûq*). C'est pourquoi le texte ajoute : *béni et comblé de bénédictions le nom* du Vivant des mondes, car il a été expliqué que *Malkût* porte le nom Tétragramme[90] ».

Nous voyons, dès cette entrée en matière, qu'Ibn Moṭoṭ ne rapporte pas la phrase du *S.Y.* qui parle pourtant explicitement des *sefîrôt*, aux entités suprêmes de la Kabbale de son temps, mais à un niveau d'être moins élevé que ne représentent ces dernières et subordonné au terme inférieur de leur hiérarchie. Deuxièmement, il introduit, à la suite, dit-il, d'Ibn 'Ezra, une distinction, une bipartition dans ce premier terme identifié avec l'Ame Universelle du néoplatonisme.

Puis, se prévalant de la tripartition, marquée dans le texte de base, de l'esprit de Dieu en *voix*, *esprit*, *parole*, il va rejoindre le commentaire de Dûnash b. Tâmîm qui avait bâti sur cette distinction une théorie relativement nuancée de l'inspiration prophétique. Ibn Moṭoṭ s'approprie ces distinctions, sans nommer sa source, mais il y insère la mention d'une interprétation divergente qu'il met sur le compte d'Abraham Ibn 'Ezra, bien qu'elle ne soit ni réellement divergente ni d'une autre source que le reste du morceau.

« Le *S.Y.* dit que, dans l'Esprit de Dieu, il y a *voix*, *esprit* et *parole* ; ce sont là les trois espèces de la prophétie et c'est pourquoi la phrase du *S.Y.* s'achève par *c'est l'Esprit Saint*. *Voix* est, de ces trois choses, la plus élevée et la plus légère. *Esprit* est l'Esprit saint répandu sur les âmes pures[91]. *Parole* est l'impulsion psychique (*ha-hit'ôrerût ha-nafshî*). Elle est, selon moi, ' la ' *bat qôl* dont nos Docteurs parlent un peu partout[92]. Rabbi Abraham Ibn 'Ezra écrit au contraire que la *voix* est ce que Dieu fait entendre à qui y est préparé et disposé, et c'est ce qui est dit (Nombr. VII, 89) : *il entendit la voix qui lui parlait* ; cas semblable (I Sam. III, 8) : *Eli comprit que le Seigneur appelait le garçon*. Et c'est [également la voix qui se manifestait] dans le second Temple. »

Nous ignorons où Ibn 'Ezra a écrit ce que notre auteur vient de rapporter en son nom. Ce que nous savons en revanche, c'est que la qualification « la plus élevée et la plus légère » et le terme « impulsion psychique » exceptés, tout ce que Ibn Moṭoṭ dit de « voix » est quasi littéralement enseigné dans le commentaire kairouanais sur le même passage du *S.Y.*, et à propos de la même notion. Nous avons cependant à compter ici avec une grandeur inconnue : le commentaire d'Ibn 'Ezra sur le *S.Y.*, lui-même sans aucun doute très largement tributaire de

(90) Car parmi les noms divins, son symbole est le Tétragramme prononcé 'Adonaï.

(91) Variante : « méritantes » [*zakkôl-zôkôt*] à laquelle les versions hébraïques du commentaire kairouanais inclinent à donner la préférence (*REJ*, *loc. laud.*, p. 154 : *zôkeh* PaC ; *ha-re'ûyôt* M).

(92) *Bekol mâqôm*. Ibn Moṭoṭ veut dire que les Rabbins du Talmud songent à ce mode d'inspiration toutes les fois qu'ils font intervenir la notion de *bat qôl*.

celui de Dûnash b. Tâmîm. Ibn Moṭoṭ disposait de cet ouvrage, aujourd'hui perdu ; il se peut que la confusion vienne d'une confrontation hâtive de deux commentaires dont le second ne faisait ici qu'abréger le premier sans réellement le contredire.

Revenons au texte d'Ibn Moṭoṭ.

« *Esprit* est la prophétie par quoi ont prophétisé Abraham, Isaac, Jacob et tous ceux à propos de qui l'Écriture emploie le mot *vision* (*ḥazôn*) et la locution *l'Esprit du Seigneur fut sur lui*[93]. Et il dit[94] que dans tous les cas, il s'agit de la prophétie en songe, les songes véridiques étant de cette même espèce et c'est pour cela qu'il a été dit (*Berâkôt* 57 b) : *le songe est un soixantième de la prophétie.* »

Tout ce développement sur la seconde espèce de prophétie ne fait que démarquer en l'abrégeant un peu, le passage correspondant du commentaire kairouanais.

« *Parole* est ce par quoi Dieu s'adressait à Moïse, notre maître, qui pouvait, lui, s'entretenir avec Dieu[95]. La raison humaine ne doit présumer de traiter de la nature ni de la modalité de cette relation. Nous n'en dirons donc que le peu que voici : la parole [de Dieu] n'est pas comme celle des hommes. Cette dernière est constituée par la sortie de l'air du poumon à travers le larynx, [air articulé ensuite] par le palais, la langue, les dents et les lèvres. La parole [=le langage] de chaque nation n'est pas identique, mais la langue, les dents et la bouche découpent l'air afin de faire entendre ainsi une parole créée, mais Dieu n'a rien de tout cela[96]. Par contre, Moïse possédait un esprit noble[97]. Il monta au ciel avant de mourir et son esprit s'unit à un esprit d'en haut[98] et augmenta en noblesse au point qu'il cessa d'appartenir à l'espèce des esprits humains et se rapprocha, revigoré, de la divinité. Nous ne pouvons rien dire de plus sur ce sujet, car il est profond[99]. »

(93) Cette locution n'est pas littéralement dans la Bible ; cf. cependant Is. LXI, 1 : « *l'esprit du Seigneur YHWH* (vocalisé *'Elohim*) *est sur moi* », qui s'est combiné dans la mémoire de l'auteur (Dûnash, car la fausse citation est déjà dans l'arabe, *REJ* CXIII, 1954, 40, lig. 6) avec « *la main de Dieu fut sur...* ».

(94) « Il », l'auteur cité « sans guillemets », mais la fin de l'emprunt sera régulièrement marquée plus loin.

(95) La subordonnée est, semble-t-il, une addition explicative, d'ailleurs juste, d'Ibn Moṭoṭ : *dibbûr* (ou *dâbâr*) implique ou connote le *dialogue*, privilège de Moïse. Du reste, le Kairouanais ne manque pas de citer les deux passages, Ex. XXXIII, 11, et Nombr. XII, 8, où ce caractère particulier de l'inspiration de Moïse est mis en relief.

(96) Cette phrase abrège de façon assez confuse la source qui est tout à fait claire, voir *loc. laud.*, pp. 150, 155 et le texte arabe, *REJ*, CXIII, 40.

(97) L'expression employée par l'auteur est empruntée à Ps. LI, 14 ; la source portait « âme supérieure ».

(98) Le texte excerpté disait « son âme s'unit au monde de l'âme raisonnable ».

(99) Le passage est clos par la formule habituelle de fin de citation : *'ad ka'an*

En commentant le paragraphe final du *S.Y.* où la connaissance des doctrines du livre est donnée pour motif de la singulière dilection en laquelle Abraham était tenu par Dieu, Ibn Moṭoṭ démarque allègrement les développements d'Ibn Waqâr sur les vertus intellectuelles du Patriarche et la transmission de ces vertus à sa postérité grâce à quoi Israël forme le lien entre le monde inférieur et le monde supérieur[100].

Dans une page de la troisième partie du *Meshôbêb Netîbôt*[101] les degrés de la connaissance prophétique sont représentés en fonction du détriplement de la série séfirotique, thème cher entre tous à la spéculation d'Ibn Moṭoṭ. Le point de départ du développement lui vient, une fois de plus, d'Ibn Waqâr : c'est l'insertion opérée par Abû Ḥâmid (al-Ghazâlî) d'une entité entre le Premier Moteur et l'Être Nécessaire[102]. Or l'existence[103] n'est autre, comme l'enseigne le *S.Y.*, que l'ensemble des dix *sefîrôt* cogitatives dont il ne convient pas de parler. « Et comme le *Livre de la Création* est attribué à notre père Abraham au temps de qui l'âme prophétique ne parvenait que jusqu'à *l'Esprit du Dieu Vivant*[104], il écrit à propos des cogitatives : *muselle ta bouche pour ne pas parler et ton cœur pour ne pas méditer*. Mais Moïse, notre Maître, recevait son inspiration prophétique à partir d'un niveau supérieur à celui de *l'Esprit du Dieu Vivant* et grâce à l'esprit prophétique qui fut le sien propre, il appréhenda ce qu'aucun autre prophète ne fut à même d'appréhender. C'est de Moïse que les prophètes reçurent le mystère de ces dix *sefîrôt*, de leurs attributions respectives, des voies par lesquelles le flux descend sur elles, et d'elles sur *Malkût*...[105] ».

En effet, la vraie science, c'est-à-dire la connaissance de la nature exacte du lien qui unit le monde supérieur au monde inférieur et de l'action de celui-là sur celui-ci est un savoir traditionnel qu'il ne suffit cependant pas de posséder matériellement si l'on peut dire, pour être en mesure d'en tirer toutes les implications qu'il comporte.

leshônô. — Pour la prophétologie du Commentaire kairouanais, représentant largement et peut-être intégralement la doctrine d'Isaac Israéli, voir maintenant ALTMANN-STERN, *op. laud.*, passages marqués à l'index, aux mots *dream* et *prophecy*.

(100) Paris Hébreu 842, fol. 106v ; cf. *Sefarad*, 1950, 57-58, et *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, Paris, 1957, 253 sq.

(101) Début du chap. II, ms. cité, fol. 111-111 v.

(102) Cf. *Sefarad*, 1950, 43-44.

(103) L'auteur emploie le même terme *meṣi'ût* aussi bien en parlant de l'entité intercalée entre la Première Cause et le Premier Moteur que lorsqu'il disserte sur l'ensemble des êtres dont le niveau supérieur englobant les inférieurs est constitué par la première série de *sefîrôt*. Un tel glissement sémantique ne contribue pas à clarifier les choses.

(104) Qui est, nous le savons, l'aspect supérieur de l'Ame Universelle, celle-ci étant située au-dessous du niveau ontologique des *sefîrôt* proprement dites.

(105) La suite du chapitre que faute de place nous ne pouvons pas analyser dans le cadre du présent article, traite des niveaux d'être inférieurs à *Malkût*. — Dans *Tehillôt Adonaï* (fol. 58), les mêmes spéculations sur l'âme de Moïse sont reprises en termes quelque peu différents (cf. aussi ci-après, n. 114 bis).

Ibn Moṭoṭ expose cette idée dans le *Megalleh 'Amûqôt*[106], en partant des *aggadôt* sur la verge de Moïse. Cet objet est, selon la légende rabbinique, l'un de ceux qui, créés tout à la fin des Six Jours, furent transmis de génération en génération jusqu'à ce que vînt l'heure de remplir l'office auquel ils ont été prédestinés. Ainsi Moïse retrouva-t-il le bâton à miracles planté dans le jardin de Jethron qui ne savait pas lire les caractères dont il était gravé. La verge de Moïse est la science transmise depuis Adam et qui prend origine au niveau séfirotique de *Tif'eret*. Faute d'avoir su déchiffrer les inscriptions dont elle était couverte, Jethron n'avait compris qu'imparfaitement les vérités dont elle constituait la somme. Autrement dit : « (Jethron) avait appréhendé la vertu de *Malkût* et n'ignorait pas qu'au-dessus d'elle se situe celle des *sefîrôt* que les Kabbalistes nomment lettres, mais il ne savait pas comment leur gouvernement, leur providence et leurs opérations s'exerçaient ici-bas. Il pensait que le gouvernement du monde était simplement remis aux forces astrales ; c'est pourquoi il avait assumé le sacerdoce en Madian... », c'est-à-dire il se fit prêtre d'un culte astrologico-théurgique, puisque pour Ibn Moṭoṭ comme pour tous les penseurs juifs de son siècle, et même depuis Maïmonide, le paganisme ancien était essentiellement la croyance à la domination du bas-monde par les puissances célestes dont l'action pouvait cependant être canalisée au bénéfice des initiés[107].

Ouvrons, à ce propos, une brève parenthèse pour prendre connaissance d'un autre texte du même ouvrage d'Ibn Moṭoṭ[108]. Le thème en est l'opposition du Dieu d'Israël et des idoles : celles-ci sont « mortes » (sans vie), le Dieu d'Israël est vivant.

« ... Le Dieu d'Israël est l'Intellect Agent, qui est *Malkût*. Celle-ci reçoit le flux de *Tif'eret* à qui cet épanchement vient de niveaux encore plus élevés échelonnés jusqu'à *Keter*, à qui il vient d'*En-Sof*. Celui-ci[109] ne subit de modification à aucun moment du temps. Les nations anciennes rendaient culte aux princes angéliques et aux entités préposées au gouvernement de leurs territoires respectifs selon la position du ciel. Elles faisaient pour ces êtres des idoles et des temples suivant la tradition de leur sagesse ; elles leur offraient des sacrifices et des fumigations correspondant à leur sphère d'influence. Les idoles étaient orientées dans les lieux de sépulture (??)[110]. Mais il faut bien se garder de confectionner

(106) Ms. Huntington 81, fol. 14.

(107) Voir *Juda ben Nissim*, IIe partie, chap. IV, « La détermination astrale », pp. 102-121, aussi p. 158, n. 2, et l'aperçu sur la divination, pp. 141-151 (pour Jethron, cf. *ibid.*, 56).

(108) Ms. cité, fol. 18 v.

(109) *En Sof* ou *Keter?* Le pronom est ambigu.

(110) Phrase obscure dans sa rédaction, mais qui repose certainement quant au sens sur une réminiscence de quelque texte arabe décrivant les temples d'Égypte, maisons d'« idoles » en même temps que nécropoles.

une idole quelconque pour l'Intellect Agent, car tel n'est pas son caractère[111]. Et même Michel, qui est hiérarchiquement placé sous *Malkût* et qui correspond dans l'ordre séfirotique à *Ḥesed*, est appelé *prince angélique d'Israël*[112], [car] *Ḥesed* est appelé prêtre[113] ; or le prêtre n'entre pas au cimetière, puisqu'il est consacré ; et les idoles sont détestées du Seigneur, notre Dieu. »

Toujours dans le même commentaire[114], Ibn Moṭoṭ revient longuement sur la nature et les modalités de l'inspiration prophétique. Le morceau est important, mais comme presque toujours assez confus et par endroits à peine compréhensible. Essayons néanmoins de le traduire.

« ... La prophétie habituelle chez les prophètes est sans aucun doute la jonction avec l'Intellect Agent dont la vertu se situe en bas, sous la sphère de la Lune. C'est le degré le plus élevé que puisse atteindre l'intellect humain, hormis la prophétie de Moïse, suivant la doctrine de notre Tora et de nos Sages. Leur tradition véridique était que la supériorité de Moïse tenait à ce que sa prophétie était nourrie du flux procédant de *Tif'eret*[114 bis].

Lorsque le prophète atteint ce degré qui lui revient, il reçoit une impulsion (*yit'ôrêr*) et la lumière de l'Intellect Agent lui apparaît, avec ces lumières qui lui sont supérieures (?)[115], et ceci d'une de ces deux manières :

1° [Le sujet apte à recevoir l'illumination prophétique] s'occupe constamment des choses intelligibles et médite incessamment les degrés des êtres et la connaissance de leur réalité, [si bien que] sa raison s'élève graduellement et à la mesure de la force humaine. Alors s'intensifiera en lui la faculté d'attention à leur égard[116], sa raison intellec-

(111) La façon propre de l'adorer.

(112) Anacoluthe. Cette phrase mal bâtie veut dire : Michel, quoique « prince angélique », ne doit pas être l'objet d'un culte théurgique. — Le sacerdoce de Michel (« grand Prêtre du Sanctuaire céleste ») est un thème déjà talmudique (*Ḥagîga* 12 b, *Zebaḥîm* 62 a ; *Menaḥôt* 110 a) et midrashique (*Tanḥuma*, péricope *Ṣaw*, début). La Kabbale développe considérablement cette idée (voir les citations ap. R. Margaliot, *Mal'akey 'Elyôn*, 114-116) ; correspondance *Michel-Ḥesed*, *ibid.*, 116-118). — Le rôle de Michel en tant que génie tutélaire d'Israël est déjà biblique (Dan. X, 21 ; XII, 1) et le *Midrash* comme la Kabbale se plaisent à souligner sa fonction d'avocat *(synegoros)* d'Israël. (*ibid.*, 119-121).

(113) Symbolisme courant (Ibn Waqâr, etc.).

(114) Fol. 24r-v.

(114 *bis*) Ce thème est repris plus loin, fol. 115 v, 121, 122/123.

(115) *ba'asher 'âlâw min hâ'ôrîm hâ'êleh ;* phrase obscure, dont le sens est peut-être : la lumière de l'Intellect Agent-*Malkût*, elle-même constituée par les influx séfirotiques (lumières supérieures) ; n'oublions pas, en effet, cette doctrine cardinale de la Kabbale : *Malkût* ne dispose que d'une lumière d'emprunt (elle est la Lune).

(116) *kôaḥ hit'ôrerût ;* le verbe correspondant a été employé un peu plus haut et

tuelle deviendra aiguë et les réalités qui lui ont apparu à partir des principes intellectuels seront établies solidement dans son âme. Alors il n'aura plus besoin du syllogisme démonstratif, car la providence dont il s'agit, illuminera les yeux de son intelligence plus que par la démonstration, à tel point qu'aucun doute ne subsistera dans son esprit.

2° Sans que le sujet se soit adonné à la méditation permanente des principes intelligibles, ceux-ci descendent vers lui dès le début de la jonction[117] de l'âme supérieure[118] avec l'âme du sujet disposé à ce[tte réception], à la faveur de son tempérament et de la position des astres à sa naissance. Le prophète s'élève de la faculté sensible à la faculté imaginative, de celle-ci à la faculté cogitative et de là à la compréhension des lettres[119]... qui sont dans son intellect[120].

Ces facultés sont unies entre elles d'un lien spirituel (*dibbûq rûḥânî*) et les unes reçoivent l'empreinte des autres. Il leur arrive, par suite, de se renverser dans certains tempéraments, en descendant le chemin qu'elles ont monté. Je veux dire que l'intellect met son empreinte sur la cogitative, celle-ci sur l'imaginative qui, à son tour, impressionne la faculté sensitive. Alors le sage perçoit la représentation (*dugma*) des choses intelligibles, je veux dire la réalité des choses, leurs causes et leurs principes comme s'ils étaient au dehors de lui et comme s'il les voyait de ses yeux et les entendait de ses oreilles. Et lorsque l'homme endormi rêve, il perçoit la représentation des choses par la faculté imaginative et il lui semble les voir de l'extérieur. Et il arrive parfois que tels [les objets de la vision] apparaissent, tels ils font connaître le futur et aucune autre explication n'est nécessaire. D'autres fois [les objets de la vision] sont des symboles qui requièrent interprétation. Ainsi cette vertu divine se saisit du prophète et le sépare des sensibles au point qu'il lui semble qu'ils n'existent plus du tout et il voit, grâce à son imaginative, ce qui descend d'en haut par l'intermédiaire [de cette même faculté] et il a des communications visuelles et auditives

nous l'avons traduit, peut-être à tort, par « reçoit une impulsion » ; le fait est que les emplois de ce réfléchi d'une racine dont la signification fondamentale est « éveil » sont divers et souvent imprécis : éveil, effort d'attention ou effort tout court, soin (d'ordre intellectuel) donné à un objet, excitation, impulsion reçue du dehors. On sait que sous leur forme « araméenne », le verbe et surtout le substantif verbal *et'ârûtâ* font partie du vocabulaire de prédilection du *Zôhar*. L'histoire de ce terme n'est pas plus faite que celle de l'immense majorité de ses semblables en philosophie et mystique juives ; — Cf. les références utiles, mais évidemment incomplètes, de J. Klatzkin, *Thesaurus*..., s. v., (241-242) et la brève remarque de M. Scholem, *Major Trends*[3], chap. V, n. 39, p. 388.

(117) Texte incertain et altéré.

(118) L'Ame Universelle-sans doute.

(119) Un mot incertain.

(120) Comme le semble confirmer le développement suivant, il s'agit de quatre facultés psychiques : sensitive, imaginative, cogitative (sans doute la pensée discursive) et intellective.

que n'entache aucun doute. Quant[121] aux choses qu'il appréhende sans distinction du passé et du futur, parce qu'il voit ce qui existe toujours et que cela se révèle à lui, si bien qu'il voit le futur comme s'il voyait le passé, il en a parfois une vision tellement claire qu'il n'a besoin d'aucune confirmation ; d'autres fois, cette vision sera un peu obscure et le prophète appréhendera ce qu'il appréhende comme sous un voile. Comme il a conscience de ce que ses visions offrent tantôt l'un tantôt l'autre caractère [littéralement : « se divisent ainsi »] des doutes peuvent surgir [dans son esprit]. Ainsi advient-il que le prophète lui-même soit pris de doute quant à ce qu'il appréhende et en demande confirmation [à Dieu] au moyen d'un signe ou d'un prodige... »

D'après ce que nous croyons avoir compris de cette page, nous esquisserions la prophétologie d'Ibn Moṭoṭ de la manière suivante.

L'inspiration, ou plutôt l'illumination prophétique a sa source dans l'Intellect Agent qui, pour les Kabbalistes, est *Malkût*. Il faut cependant mettre à part la prophétie de Moïse dont l'origine se situe à un niveau supérieur que les Kabbalistes nomment *Tif'eret*.

L'illumination peut résulter de l'un des deux processus de sens opposé : ou bien elle jaillit à la suite d'une activité intellectuelle intense ou bien c'est elle qui, pour ainsi dire, prend les devants. L'inspiration gagnant de proche en proche les niveaux mentaux les plus élevés puis les paliers inférieurs de la vie psychique, il se produit, au niveau de la perception, une sorte de projection à l'extérieur de la représentation mentale. Celle-ci est d'ailleurs un reflet de réalités intelligibles également extramentales, mais qui échappent, de par leur essence, à toute saisie conceptuelle, rivée, dans le fonctionnement « normal » de l'âme, au schématisme des catégories (lieu, temps, etc.). Les images corporelles dont il s'agit (c'est-à-dire ce que l'Écriture appelle visions prophétiques) se réfèrent sans distinction au passé et au futur, autrement dit, elles sont intemporelles, puisque aussi bien elles reflètent les archétypes. Tantôt elles sont claires en elles-mêmes et préfigurent sans plus ce que le prophète a pour mission d'annoncer, tantôt elles requièrent une transposition : il s'agit alors de symboles. Une distinction analogue est à opérer du point de vue de la certitude que le prophète a de leur authenticité : tantôt ses visions s'imposent à son esprit avec une évidence telle qu'aucun doute ne l'effleure quant à leur origine, tantôt leur obscurité le fait hésiter et il demande alors un miracle qui confirme à ses propres yeux l'authenticité du message dont il se sent chargé.

La prophétologie d'Ibn Moṭoṭ ne rappelle que de fort loin celle de Maïmonide ; sans parler de l'intervention du facteur kabbalistique, le simple fait que notre auteur attribue une importance au thème de géni-

(121) Cette phrase et les deux suivantes, mal construites et présentant quelques leçons douteuses, sont rendues sous toute réserve.

ture sur l'aptitude prophétique suffit à creuser un fossé infranchissable entre ses spéculations et la doctrine de celui qui avait rejeté avec une netteté exemplaire tout le fatras de l'astrologie judiciaire. Avec Ibn Waqâr, la théorie qui nous occupe a en commun que le caractère intellectuel de la prophétie est situé plutôt du côté de l'inspiration que du récepteur, mais contrairement à ce qui arrive si souvent, il ne semble pas qu'Ibn Moṭoṭ ait beaucoup utilisé son prédécesseur, fidèle en gros à la phraséologie de Maïmonide, du moins dans les termes sinon dans l'esprit[122]. Sans pouvoir nous prononcer encore avec toute la précision souhaitable quant aux sources de la prophétologie d'Ibn Moṭoṭ exposée dans le texte qui a fait l'objet de notre examen, il nous semble qu'il faudrait chercher du côté d'Ibn Sînâ (contemplation d'un éternel présent sans distinction du passé et du futur)[123] et des néoplatoniciens musulmans et juifs (modalités de l'illumination, projection dans l'extramental de l'objet des visions)[124].

***

C'est seulement pour mémoire et très brièvement que nous effleurerons les thèmes de la providence et du miracle. Au premier, Ibn Moṭoṭ consacre le cinquième chapitre de la troisième partie du *Meshôbêh Netîbôt*[125]. Sauf peut-être quelques détails auxquels nous ne pouvons pas nous arrêter, ce texte n'est en somme qu'une adaptation de l'exposé d'Ibn Waqâr que nous avons longuement analysé jadis[126].

Il en est de même pour la dissertation assez confuse sur le miracle[127]. Ici Ibn Waqâr est une fois nommément cité, mais en réalité les emprunts littéraux et les démarquages à peine masqués constituent, une fois de plus, la majeure partie du texte[128].

Quitte à reprendre quelque jour ces recherches à propos d'une édition au moins partielle des œuvres d'Ibn Moṭoṭ, nous prendrons provisoire-

(122) Cf. *Sefarad*, 1949, 340-341. Nous reprenons cette question dans une deuxième rédaction, corrigée, de notre mémoire sur Ibn Waqâr.

(123) Cf. *Ishârât*, éd. FORGET, 210, trad. A. M. GOICHON, 507-508. — A relire les pages de M. L. GARDET, *La Pensée religieuse d'Avicenne...*, 119-125.

(124) Voir *Juda ben Nissim...*, 45-47, 135-140.

(125) P.-B. N. 769, fol. 50 sq. = 842, fol. 116 sq.

(126) Cf. *Sefarad*, 1950, 45-59. — La définition même de la providence est traduite d'Ibn Waqâr, texte arabe, Vat. Hébreu 203, fol. 100 ; cf. *Sefarad*, *ibid.*, 46 et pour l'inspiration avicennienne, (la formulation elle-même ne recoupant aucun texte de nous connu), 53, n. 97 (se reporter à L. GARDET, *La Pensée...* 132).

(127) *Megalleh 'Amûqôt*, fol. 25-27, qui s'enchaîne avec le morceau sur la prophétie traduit ci-dessus ; le motif du miracle comme preuve sollicitée par l'inspiré pour sa propre tranquillité d'âme n'y apparaît plus.

(128) Texte arabe d'Ibn Waqâr : fol. 98v-139v ; analyse sommaire, *Sefarad*, 1950, 68-70 ; cf. aussi *Guide* III, 15.

ment congé de cet auteur en qui nous avons appris à connaître un savant de vaste information, mais d'esprit trop peu systématique pour mener à bonne fin une synthèse excessivement ambitieuse de la Kabbale avec la tradition rabbinique et des données philosophiques trop mélangées et insuffisamment décantées.

Georges VAJDA.

ADDENDA. Note 1, ajouter : *Un chapitre du conflit entre la Kabbale et la Philosophie*, *AHDLMA*, 1956, 45-144.

Note 45. Voir aussi les indications rassemblées par D. HERZOG dans son édition de Joseph Bonfils (Ṭobh 'Elem) und sein Werk *Ṣophnath Pan' caḥ* (I), Ie partie, Heidelberg, 1911, p. 292 sq.

TWO COMMENTARIES ON BOETHIUS

(*De Trinitate* and *De Hebdomadibus*)

BY THIERRY OF CHARTRES

I

The first of the following commentaries deals with Boethius' *De Trinitate* and has been generally known by its opening words : *Librum hunc*. Part of it has been edited by W. Jansen[1]. The second commentary, hitherto unpublished and written by the same author, is only a fragment of an exposition of Boethius' *De Hebdomadibus*.

There are several reasons why the commentary known as the *Librum hunc* calls for a new edition. First of all, the text edited by W. Jansen is incomplete. The edition comprises only half the original work. The value of the edition is impaired by the fact that the editor failed to apprehend clearly that the two manuscripts he used (Erlangen, Univ. Bibl. 182, and Munich, *Clm.* 2580) are so closely related to each other that the text of one contributes next to nothing to the improvement of the other. The variants are indeed considerably less numerous than Jansen's edition would cause us to suppose. A closer examination reveals that most of the « variants » listed by Jansen do not exist in the manuscripts themselves but are errors and omissions made in the process of copying or collating the manuscripts.

Unfortunately, Jansen did not collate a third manuscript (Tours, Bibl. Munic. 300), though he was fully aware of its existence[2]. It contains only slightly more than the first half of the entire text but was written by a scribe who, despite fairly frequent errors, offers many better readings than the others. Furthermore, Jansen did not know of a fourth copy of the same work, now preserved at Oxford (Bodl. Lyell 49) and formerly owned by the Benedictine library of Admont (No. 382) in

(1) *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate* (Breslau 1926) pp. 3*-25*.

(2) *Ibid.*, pp. 27 f. Cf. *Catal. Gén.* 37, 1 (Paris 1900), 220-222.

Austria[3]. Like the other three manuscripts it belongs to the twelfth century but, unlike the others, it lacks the introductory part of the commentary. Perhaps more noteworthy is its heading : *Commentum Helye, cuiusdam magistri Gallicani, super Boet. de Trinitate* (fol. 81). In the other manuscripts neither an author nor a title is given. The somewhat vague addition *cuiusdam magistri Gallicani* indicates, however, that the attribution to Helias probably originated somewhere outside of France, presumably in Southern Germany. In the same manuscript we read the ending : *Explicit tractatus super Boetium* (fol. 99v). This *explicit* is immediately followed by : *Incipit de Bono ad Johannem.* The commentary on *De Hebdomadibus* announced here is not complete and ends in the middle of fol. 100v. The rest of the folio is blank. On the next folio begins Abelard's tract on the Holy Trinity, known as *Theologia* ' *Summi Boni* '[4].

II

Although the title *commentum*, found in the Oxford manuscript, is hardly authentic, it would seem advisable to retain the word *commentum* to distinguish this commentary from Thierry's *Glossa*, previously known as *Anonymus Berolinensis*[5], and from Thierry's *Lectiones*[6]. The distinction is made for the sake of easier reference, not for technical reasons. We know that Huguccio defined *commentum* as an *expositio verborum iuncturam non considerans sed sensum*[7] but we shall see that

(3) R. W. Hunt, ' The Lyell Bequest ', *Bodl. Lib. Record*, vol. 3, nº 30, oct. 1950, p. 76.

(4) H. Ostlender, *Peter Abaelards Theologia* ' *Summi Boni* ', *Beiträge* 35 (1939), 1-108. Ostlender apparently did not know the Oxford manuscript. An analysis is given in *Mediaeval Studies* 18 (1956) 215-224.

(5) The text is edited in *Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age* 23 (1956) 266-325.

(6) The text is now available in the same *Archives* 25 (1958) 124-226.

(7) Huguccio, *Derivationes;* Ms. Cambridge, Gonville and Caius 459/718, fol. 97 : Haec glossa, -ae, i. e. lingua. Unde haec glosa, -ae. Et distat inter glosam et commentum et translationem et textum. Commentum vero est expositio verborum iuncturam non considerans sed sensum. Deservit enim expositioni sententiae alicuius libri et non coniunctioni litterae. Accipitur etiam quandoque largius, scilicet pro quolibet libro. Sed tunc sic definitur : commentum est plurimorum studio vel doctrina in mente habitorum in unum collectio. Glosa est expositio sententiae et illius litterae quae non solum sententiam sed etiam verba attendit quia glossa est expositio sententiae litteram continens vel exponens. Unde et dicitur glosa quasi glossa i. e. lingua quia tamquam lingua a<u>ctoris adaequet et exponet et litterae exponendae insistit et sensum enucleat. Translatio est expositio sententiae per aliam linguam. Textus est ipsius liber a<u>ctoris continens tractatumsi ne litterae vel sententiae expositione. Vel textus est ipse tractatus libri sine expositione litterae vel sententiae. Et a glosa haec glosula, -ae... Cf. G. Paré, *La Renaissance du XIIe siècle: Les écoles et l'enseignement* (Paris-Ottawa 1933) 118.

the author of the *commentum* considered both the connection of words and their sense. The same Huguccio defined a *glossa* as an *expositio sententiae et ipsius litterae*, a definition which applies to all our three commentaries.

In the introductions to both the *Glossa* and the *Lectiones* we have modified a previous opinion[8] and pointed out that although Clarenbaldus cannot be shown to have used the *Commentum*, generally known as *Librum hunc*, Thierry of Chartres must be the author of this commentary if he is the author of either the *Glossa* or the *Lectiones*. These three commentaries have so much in common from a doctrinal and literary point of view that they must be the work of one scholar unless one or rather two of the commentaries are the product of a plagiarist. That they are not the result of plagiarism is obvious in the case of the *Lectiones*. W. Jansen has already stated that the author of the *Commentum* is not a plagiarist[9]. The *Glossa* is the work of a mature scholar who is so concise and brief in his statements that they are occasionally obscure because of their conciseness. It is therefore accurate to say that these three commentaries stand and fall together. If one of them can be proven to be Thierry's, all three must be his.

We have drawn attention to the author's way of quoting *Mercurius*, to his frequent use of *inquam* in carrying on an argument, to his unusual mannerism in calling Moses *peritissimus* or *prudentissimus philosophorum*[10]. We may also note that the commentator's *accessus ad litteram* serves to confirm our preliminary findings concerning Thierry's authorship.

The *Commentum* begins as follows : Librum hunc *De Trinitate* inchoantibus primo *videndum est : quae sit auctoris intentio*, *quae* libri *utilitas*, ad quem scribat. The *Lectiones* begin with the words : *Quae sit auctoris intentio* in hoc opere *videndum est*, *quae* operis *utilitas*, et ad quam partem philosophiae spectet, et qua de causa scripsit hoc opus. It is true that the two introductions have only two parts in common : the commentator's wish to show Boethius' intention and the usefulness of the Boethian tractate. But one cannot deny that practically the same words are used in stating this wish. That *intentio* and *utilitas* rank foremost in the commentator's *accessus* is also apparent in the introduction to the commentary on *De Hebdomadibus* which reads : Intentio auctoris est... utilitas libri... causa autem operis...

We have shown in the introduction to Thierry's *Lectiones*[11] that, in all probability, Thierry initiated the use of the *accessus* in the commen-

(8) *Mediaeval Studies* 15 (1953) 215.
(9) *Der Kommentar des Clarenbaldus*, pp. 140 f.
(10) See the introduction to Thierry's *Lectiones*, ed. Haring, p. 116.
(11) *Lectiones;* ed. Haring, pp. 117-122.

taries to the *opuscula sacra*[12]. Since the schema as such had become rather popular since and through Abelard, the answer to the question : *quae sit auctoris intentio etc.*, will also characterize the commentator. The answer in the *Commentum* is : Intentio auctoris est *in hoc* opusculo *quaestionem* illam *solvere quomodo* scilicet una in Deo sit substantia, tres vero personae. The author of the *Lectiones* declares : Intendit auctor *in hoc* opere *solvere* hanc *quaestionem quomodo* tres personae sint una substantia et una deitas[13]. The identity of both answers is obvious despite the lack of literal agreement.

Concerning the usefulness of the Boethian tractate the *Commentum* states : Utilitas libri est fidei catholicae instructio. The lecturer holds : Utilitas huius operis est *scientia* defendendi fidem catholicam[14]. The thought that the usefulness of a book is a certain *scientia* is also expressed by Thierry in the commentary on Cicero's *De Inventione* : Utilitas vero libri est *scientia* inveniendi orationem rhetoricam[15]. The discrepancy between the *Commentum* and the *Lectiones* could be explained in the sense that the *instructio* leads directly to the *scientia.*

The *Commentum* tells us why Boethius wrote a prologue to his work : Praemittit prologum in quo *reddit* illum *docilem* ad quem scribit... *attentum etiam reddit*, ubi *difficultatem* materiae et difficultatis causam

(12) It may be noted here that O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles 5* (Gembloux 1959) 173, points to the use of *intentio* and *materia* in a commentary of the Psalms, falsely attributed to Haymo (PL 116, 191-696). A. Wilmart, ' Un commentaire des Psaumes restitué à Anselme de Laon ', *RTAM* 8 (1936) 325-344, attributed it to Anselm of Laon on the strength of the inscription : *Glosule Anselli archidiaconi in Psalterium* found in Ms. Vat. Reg. *lat.* 296. D. Van den Eynde, ' Literary Note on the Earliest Scholastic Commentarii in Psalmos ', *Franc. Studies* 14 (1954) 132 ff., examined the internal evidence and assigned it « to some unknown author who wrote certainly between 1130 and 1150 and probably shortly after 1140 » (p. 139). He shows that the author borrowed from the *Flores Psalmorum* of Pseudo-Rufinus (PL 21, 641-960) or Letbert of Lille, abbot of Saint-Rufin, Dauphiné, from 1100 till 1110. Letbert's work was not published until 1125, as has been shown by A. Wilmart, ' Le commentaire sur les Psaumes imprimé sous le nom de Rufin ', *Rev. Bén.* 31(1914-19) 263. In the introduction to this commentary we read : Communis materia totius hujus operis Christus est tripliciter acceptus... Quaeritur a quibusdam cui parti philosophiae supponatur. Quibus respondendum est est: secundum quod agit de moribus, ethicae ; secundum quod tractat de natura, physica potest supponi (PL 21, 644 CD). Later the commentator states : Intentio sua est nos commonere... (PL 21, 645 A). If the introduction is authentic, it must have been written before 1110, the year of Letbert's death. In fact it presupposes earlier debates on the question to which part of philosophy the subject matter should be assigned. Such a question is raised in Remigius, *Enarr. in Psalmos;* PL 131, 144B and 148B). O. Lottin notes (p. 174) that the « technique littéraire » of *materia* and *intentio* is absent from the commentaries of Anselm of Laon. However, some sort of *accessus* to some Scriptural works seems to have existed before Anselm and Abelard.

(13) *Lectiones;* ed. Haring, p. 124.

(14) *Ibidem.*

(15) Ms. Brussels, Bibl. Royale 10057, fol. 2va.

attingit... *Benevolum* reddit a persona eius ad quem loquitur, cum profitetur scilicet se nullum post se alium invenire, cuius iudicio vel possit vel audeat hoc opus committere. The *Lectiones* draw our attention to the same three psychological devices : *Reddit* autem in hoc loco *docilem* ostendendo id de quo tractaturus est... *Reddit etiam attentum* dicens se diu investigasse quaestionis solutionem notando *difficultatem*... Ubi vero dicit quod curiosus fuit ut offerret et ei communicaret quaestionem, *benevolum* efficit[16].

These comparisons may also serve to show that these statements are not the work of a plagiarist but of a scholar who expresses himself freely without altering his thoughts. He does not feel bound to the particular order followed in the two texts just quoted, for he declares in the same *Lectiones* : Unde et ad eum facit prooemium in quo morem scribentium exequitur quia *reddit docilem* ostendendo de qua re tractaturus sit ; *reddit benevolum* in modo tractandi ; *reddit attentum* ostendendo *difficultatem* propositi et utilitatem[17]. To confirm this, we may also quote from his commentary on *De Hebdomadibus* in which the order is reversed : *Reddit* autem *attentum... benevolum... docilem...* Unfortunately, we cannot make a comparison with the *accessus* of the *Glossa* because its introductory part is missing.

But Thierry's *Tractatus on Genesis* reveals the same pattern : De septem diebus... ego expositurus, imprimis de intentione auctoris et libri utilitate pauca praemittam[18]. In his commentary on Cicero's *De Inventione* we read : Deinde circa librum Tullii quem exposituri sumus consideranda duo sunt : *quae sit* in ipso *auctoris intentio* et *quae* libri *utilitas*[19]. The wording in this commentary of Thierry will remind the reader of the wording found in the *Commentum* and in the *Lectiones*. We should not fail to note the choice of the verb *exponere* and its grammatical tense in *ego expositurus* and *quem exposituri sumus*.

The answer given by Thierry in the *De Inventione* to the question : what is the author's intention ? is as follows : Intentio Tullii in hoc opere est unam solam partem artis rhetoricae, scilicet inventionem, docere[20]. We have already quoted his answer concerning the usefulness of Cicero's work. In these instances we see again that at least the *intentio auctoris* and the *utilitas libri* are part and parcel of Thierry's *accessus*. In his *Tractatus on Genesis* Thierry does not mention the three psychological steps or devices to make the reader eager to learn (*docilis*), attentive (*attentus*), and well-disposed (*benevolus*). In his work on Cicero's *De Inventione*, however, we meet two of them again : Reddit

(16) *Lectiones*, prol. 8 f. ; pp. 125 f.
(17) *Lectiones*, prol. 7 ; p. 125.
(18) *Tractatus;* ed. HARING, *Archives* 20 (1955) 184.
(19) Ms. Brussels, Bibl. Royale 10057, fol. 2ra.
(20) *Ibid.*, fol. 2va.

attentos lectores... auditores reddit *benevolos*[21]. On a later occasion the commentator remarks : Quae res facit lectores arti rhetoricae *benevolos*[22].

There are many more reasons why the author of the *Commentum* should be identified with the author of the works we have compared, but a complete and detailed examination of the evidence must be the object of a separate study.

III

We shall now endeavour to establish the approximate date of the *Commentum* by an investigation into its place in the literary tradition of such commentaries, by a comparative examination of its method and style, and by an illustration of the author's attitude towards controversial theological issues.

The *Commentum* dates back to the first half of the twelfth century[23]. One reason for this view is the fact that it still shows clear traces of the literary influence exerted by the commentary written by a Carolingian scholar identified as John the Scot by E. K. Rand, and as Remigius of Auxerre by Cappuyns[24]. Thus on two occasions the *Commentum* cites verses from Sedulius' *Carmen Paschale*, already quoted by the Carolingian commentator[25]. Both cite the same text from a work on the *Ten Categories*, attributed to St. Augustine[26]. Both assign the identity of operation to all trinitarian Persons on the strength of *John* 5:17 and propose the same grammatical explanation of the Latin pronoun *idem*[27].

Such traces of literary dependence on the Carolingian commentary disappear rapidly towards the middle of the twelfth century. Although not enough work has been done to show how widely the Carolingian commentary was used[28], a study of such interlinear and marginal glosses as are preserved at Avranches (Bibl. de la Ville 68, fols. 137 ff.) and Tours (Bibl. Munic. 300, fols. 49 ff.) provides ample proof that later generations either expanded the original work or incorporated passages

(21) Ms. Brussels, Bibl. Royale 10057, fol. 2va.

(22) *Ibid.*, fol. 3va.

(23) W. Jansen, *Der Kommentar*, p. 137, holds that the Erlangen manuscript was actually written at that time.

(24) M. Cappuyns, ' Le plus ancien commentaire des Opuscula Sacra et son origine ', *RTAM* 3 (1931) 237-272. E. K. Rand, *Johannes Scottus* (Munich 1906) 30-80.

(25) *Johannes Scottus*, p.-39.

(26) *Ibidem*, p. 41.

(27) *Ibidem*, pp. 46 and 39.

(28) Cf. M. Cappuyns, , Le plus ancien commentaire ', pp. 237 ff. E. K. Rand, ' The supposed Commentary of John the Scot ', *Rev. Néo-scol. de phil.* 36 (1934) 67 ff.

of varying length from the Carolingian commentary[29]. In fact, both glosses[30] contain a commentary on the fourth *opusculum*, called *De Fundamentis catholicae fidei*[31], which is not included in Rand's edition[32]. But, as one may expect, the popularity of the rather primitive Carolingian commentary began to wane as soon as better expositions became available. In the works of Gilbert of Poitiers and Clarenbaldus of Arras its influence is scarcely if at all noticeable. Hence it would seem that the *Commentum* belongs to the last phase of its literary influence, in other words to the first half of the twelfth century.

In this connection it is worth mentioning that in the manuscripts preserved at Munich (fols. 66ᵛ ff.) and Erlangen (fols. 103ᵛ ff.) the *Commentum* is followed by a commentary on the Pseudo-Athanasian *Symbolum* '*Quicumque*', known as the Stavelot-Commentary[33]. In the Tours manuscript, on the other hand, the *Commentum* follows the expanded Carolingian commentary. In the Oxford manuscript our tract is preceded by a similar enlarged commentary (fols. 1-57) and by the original Carolingian commentary enriched with a few marginal notes to the last *opusculum* (fols. 59-79ᵛ)[34], and followed by Abelard's treatise on the Trinity written about the year 1118. The same Abelardian work is found in the Erlangen manuscript (fols. 27 ff.). These findings suggest strongly that we are here confronted with an ensemble of material dating back to Abelard's time and partly to an even earlier period as is obvious in the case of the Carolingian commentary and the ninth-century exposition of the Pseudo-Athanasian Creed.

Our findings are confirmed by considerations of the author's method of interpretation. His work cannot be classified as a gloss drawn up in what we may call the Carolingian style, characterized by short word-interpretations and generally brief comments on certain points of doctrine. The author of the *Commentum* appears to be undecided whether to follow the *littera* of the Boethian tract in the traditional form or concentrate on basic doctrinal matter with a largely new and more advanced approach to such problems as act and potency, matter and form, and the mystery of the Trinity interpreted from a mathematician's point of view. Both the traditional method of following the *littera* and the new system of the *tractatus* are represented in the *Commentum*.

(29) To this category belong the commentaries preserved in Ms. Oxford, Bodl. Lyell 49, fols. 1-57, and Ms. Paris, B. N. *lat.* 14489, fols. 97ᵛ-107ᵛ.

(30) Avranches 86, fols. 154 ff., and Tours 300, fols. 55ᵛ ff.

(31) R. Peiper, *Boetii Phil. Consol.*, etc. (Leipzig 1871) 175-185.

(32) E. K. Rand, 'The supposed Commentary', p. 76 « tentatively » accepts Cappuyns's thesis that the gloss on the fourth tractate was part of the original work.

(33) See A. E. Burn, *The Athanasian Creed and its Early Commentators*, Texts and Studies 3 (Cambridge 1896) 12-20.

(34) R. W. Hunt, 'The Lyell Bequest', p. 76, does not differentiate between the two works.

Broadly speaking, the *littera* still dominates but notably less so than in earlier works of this kind.

The author of the *Commentum* compromises between two methods of commentation. Sometimes he follows the *littera* closely, but rarely quotes a complete sentence from Boethius' tract. The method apparently presupposes that the reader had a copy of the *opusculum* at his disposal. Hence Thierry merely quotes a few words and introduces his comment with such stereotype formulas as *quasi*, *quasi dicat*, *ac si dicat* (*diceret*), *id est*, or even the more frequent *inquit*. Contrary to expectation, the term *inquit* seldom accompanies a direct quotation but rather the commentator's own wording of the meaning of a text. Summaries are introduced by : *Et haec est sententia* or *Et est sententiae summa*, while the return to the *littera* after a lengthy discussion is often announced by *Et hoc est*... Occasionally Thierry expresses his approval with such remarks as *Et bene* or *Et merito*. In numerous cases he uses *Vere*, especially after *Nam*, as is often done by Gilbert of Poitiers.

Where the commentator changes his technique, he still quotes *lemmata* but digresses much more freely and at greater length into discussions occasioned by the text. The length of these discourses varies, of course, but they constitute a distinctly new method in which the *littera* is left in the background until the commentator returns again to the text. Words and sentences not considered to require comment are simply omitted. Thus this method differs sharply from that adopted by Gilbert of Poitiers who also discourses on matters related to his subject but carefully weaves every single *littera*, every single word into his exposition. It also differs from the method adopted by Clarenbaldus who, throughout his entire commentary, reduces the interpretation of the individual word to a minimum, while, as a rule, he cites entire paragraphs from the Boethian text. Clarenbaldus then proposes his understanding of the ideas expressed by Boethius and omits such passages as he deems lucid enough to the student. When about a century later St. Thomas commented on the *De Trinitate*, the tractate had practically become nothing but the occasion to raise pertinent problems. In other words, the literal commentary of the Carolingian period had finally become a question-commentary.

In this historical process, Thierry's *Commentum* marks a turning point from the method of literal commentation to the question-commentary, though it was still a long way to the fully developed technique of the scholastic *quaestio*. It is therefore hardly accidental that both Gilbert and even more so Clarenbaldus show such a keen interest in the definition of what constitutes a *quaestio*[35].

(35) Gilbert, *De Trinitate;* ed. N. Haring, *Nine Mediaeval Thinkers*, Studies and

We have seen that the manuscript tradition as well as the author's style and method favour the assumption that the *Commentum* dates back to the first half of the twelfth century. This conclusion is further strengthened by the fact that the work does not reflect the belligerent conflicts stirred up by Gilbert, bishop of Poitiers (1142-1154). For instance, the highly controversial passage in which Boethius declares : qui homo est vel Deus refertur ad substantiam QUA est aliquid i.e. homo vel Deus[36] is passed over without a reference to any problem involved in the statement. The exposition proposed by Gilbert[37] gave rise to the accusation that he conceived the divine substance or the divinity as a separate form by which God is God. Since the most critical Boethian passage is passed over without an elucidation, we need not suppose that the commentator had Gilbert in mind when he wrote : Et peccat et desipit qui, quemadmodum ' homo ' dicitur ab humanitate, sic ' Deum ' dici aestimat a deitate[38]. There were others who could at least be included in this verdict, for as early as 1124 Abelard declared that, misled by a rule in Priscian, some scholars assumed as many forms in God as there are divine names[39]. It was once thought that Abelard's censure aimed at Gilbert, but this theory has been gradually abandoned[40]. Accordingly, there is no need to suppose that the *Comdentum* directly attacks Gilbert of Poitiers.

Concerning the numerical distinction of the divine Persons, equally controversial at this period, the author of the *Commentum* prefers the negative approach : Personae vero in Deo non differunt... tres personae diversae sunt, non quia differant sed quia non eaedem sint[41]. He concedes in God only what he calls a *numerus numerans* which is meant to be no more than a repetition of the same unit[42]. But more important for our present investigation is the absence of animosity which might indicate strong disagreement with some opposite view. On one occasion the commentator alludes to an opinion denying even a diversity of relations in the Trinity : Dicit enim Augustinus quod... in solis nominibus est diversitas, non autem in re ; nec etiam — ut quibusdam pla-

Texts 1 (1955) 37. Clarenbaldus, *De Trinitate* (éd. JANSEN, p. 33*) and *De Hebdomadibus*, 6 ; ed. HARING, *Nine Mediaeval Thinkers*, p. 5.

(36) Boethius, *De Trinitate*, 4 ; ed. PEIPER, p. 159.

(37) *De Trinitate;* ed. HARING, p. 76.

(38) *Commentum* IV, 2.

(39) *Theol. christ.* IV ; PL 178, 1285 BD. See also his *Theologia ' Scholarium '* II, 7 ; PL 178, 1056 D.

(40) G. SIKES, *Peter Abelard* (Cambridge 1932) 265. The same view is held by A. Hayen, ' Le Concile de Reims ', *Archives d'hist. doct. et litt.* 10-11 (1935-6) 47, note 3, against S. M. Deutsch, *Peter Abälard* (Leipzig 1883) 261.

(41) *Commentum* I, 9 f., and II, 67.

(42) *Commentum* III, 11 and 14. See III, 5 : Non est in personis numerus nisi unitas multotiens repetita.

cet — in relatione[43]. As this allegedly Augustinian text and the denial of diversity in relations smacks of Sabellianism, the Oxford manuscript warns us with the marginal note : *Hic cave* (fol. 99), but the tenor of the author's exposition is calm and dispassionate.

Such an attitude is remarkable because, even before 1121, Abelard's teaching on the Trinity had evoked some lively opposition. It is, however, equally remarkable that some twenty years later Abelard's errors had to be officially censured again. Our author's silence may therefore be interpreted in the sense that he and others saw little amiss in Abelard's doctrine or that the *Commentum* was at least written before Abelard's second condemnation at the Council of Sens in 1140 or 1141.

The atmosphere did not remain as serene as the impartial position taken by our commentator would seem to connote. The author of the *Lectiones*, for instance, has considerably less patience with those who criticized the use of abstract nouns in speaking of God : Unde verum est dicere « Deus est divinitas, aeternitas, bonitas » et ita in aliis quae de Deo dicuntur. Est autem in hoc loco cavendum a veneno quorundam imperitorum qui dicunt : « Deus est a deitate Deus ». Quod omnino haereticum est. A nullo enim Deus ; et nullo participat, immo esse omnium est[44].

We have noted that the *Commentum* takes exception to the wording *Deus a deitate*, understood or intended in the same sense as when we say *homo ab humanitate*, which implies a separate form. On a later occasion the *Lectiones* returns to the same problem with a heavier accent on its grammatical aspect : Ex hoc manifestum est quod nulla praedicatio nullaque subiectio est divinae essentiae quod ignorantes quidam imperiti errant (dicentes) divinitatem praedicari et subici, appellantes eam formam QUA Deus habet esse Deus[45].

This conflict between a theology of negation, as advocated here by the author of the *Lectiones*, and a theology of affirmation, as defended by *quidam imperiti*, came to an open clash in 1148 when Gilbert of Poitiers was tried at Rheims. The commentator clearly points to the grammatical or logical background in the following criticism : Trinitas est unitas, et unitas est Trinitas. Nec est credendum ei qui hoc deneget, quia temerarius et imperitus huius rei est[46]. It is possible that this attack is directed at a single person, but the subjunctive (*deneget*) weakens the supposition that such an outstanding scholar as Gilbert was the object of the criticism.

If we turn to Thierry's *Glossa*, we find less open hostility but the same firm stand against certain interpretations of the Boethian tractate

(43) *Commentum* VI, 9.
(44) *Lectiones* II, 55 ; ed. HARING, p. 172.
(45) *Lectiones* IV, 28 ; ed. HARING, p. 194.
(46) *Lectiones* I, 21 ; p. 137.

on the Trinity. In the *Lectiones* we read the comment : DE TRINITATIS, inquit, UNITATE i.e. de unitate quae est Trinitas vel de Trinitate quae est unitas : intransitive intelligendum est[47]. The *Glossa* teaches : Ipse (Deus) est Trinitas, et item unitas est Trinitas. Quare cum dicit Boethius DE UNITATE TRINITATIS[48], intransitive intelligendum est i.e. DE UNITATE quae est Trinitas[49]. The explanation (*intransitive*) means that the genitive (*Trinitatis*) cannot be construed to imply a distinction between *unitas* and *Trinitas*[50].

The animosity expressed in the *Lectiones* is evidently stronger and much more personal than in the *Commentum*. This would seem to indicate that the controversial issues had reached a more highly emotional stage. Nevertheless no explicit reference is made to historical events or names of personalities connected with these issues. This allows us to conclude that even if Gilbert of Poitiers is involved in the growing antagonism, nothing had yet occurred that would encourage the open mention of names or such events as the Council of Rheims in 1148.

The situation had definitely changed when the author of the commentary *In Titulo* composed or rather compiled his exposition. He maintains that the Council of Rheims sanctioned certain statements provided they are taken « intransitively » : Omnes enim hae constructiones « Deus est a deitate » et « Tres personae sunt unius essentiae, unius naturae » et cetera hujusmodi sunt intransitivae sicut in Rhemensi concilio sancitum est : ut hoc quaesivit archiepiscopus ab illo, qui dux est illorum qui hujusmodi constructiones fortassis esse transitivas sentiebat[51]. Here it is beyond doubt that Gilbert of Poitiers is the object of the commentator's criticism, though it cannot be denied that the writer betrays some uncertainty concerning Gilbert's view.

Since the *Glossa* is the maturest of Thierry's three commentaries on the Boethian *De Trinitate* its approximate date would seem to be 1145-1150. Thierry delivered his *Lectures* at a slightly earlier date. The *Commentum* may have been written about 1135 or even earlier.

It remains for us to examine briefly the question whether Peter Helias (or Heliae) may have written the *Commentum*. We have seen that while three of our manuscripts are anonymous, the copy preserved at Oxford (formerly Admont) attributes it to Helias, « a Gallic master ». M. Manitius discards the attribution as spurious[52]. An echo, as it were, of this

(47) *Lectiones* I, 19 ; p. 136.

(48) *De Trinitate;* ed. R. PEIPER, p. 151, ligne 7.

(49) *Glossa* I, 21 ; ed. HARING, p. 272.

(50) On this distinction see the article ' Character, signum und signaculum ', *Scholastik* 31 (1956) 68 f.

(51) PL 95, 403 D or Ms. Paris, B.N. *lat.* 14489, fol. 86v.

(52) *Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters* 3 (Munich 1931) 186.

attribution is found in the library catalogue of Admont, compiled in 1370, in which the volume is described as : Boetius de s. Trinitate. Commentum super Boetium. Magister Helyas super Boetium[53].

Our present knowledge regarding Peter Helias is rather scanty. We do know that he was a celebrated grammarian who taught in Paris towards the end of the first half of the twelfth century[54]. John of Salisbury mentions that he attended Peter's lectures on rhetoric[55]. In 1152, Gilbert of Poitiers intervened in a litigation between Peter Helias and the Abbey of Notre Dame de l'Étoile. The famous author of the *Summa Prisciani*[56] had apparently retired from Paris to Poitiers or its vicinity[57]. We still possess a letter addressed to master Peter by Arnulph, bishop of Lisieux (1141-1181), written between 1140-1150[58]. John of Salisbury also mentions his name in a letter written in 1166 to Richard, archdeacon of Poitiers[59]. It is better known that the *Metamorphosis Goliae* singles Peter out as one of the outstanding scholars of the time[60].

There is no contemporary record to indicate that Peter ever wrote a *commentum* on Boethius' *De Trinitate*. It would, however, be quite presumptious to reject the very idea of it, because the general requirements for scholastics in Peter's time « were such as to enable them to give competent instruction in almost any branch of what we may call the customary academical curriculum »[61]. To mention an example, Thierry of Chartres, who lectured on at least two of the *Opuscula Sacra*, on Cicero's *De Inventione*[62], and composed a commentary on *Genesis* on which he had lectured, remarks in his *Lectiones* that he taught logic : Sed in logica de hoc satis diximus[63]. Yet though Peter Helias was probably as versatile as Thierry, we must discard the attribution found in the Oxford manuscript, because the internal evidence favours Thierry.

(53) *Ibidem.*

(54) *Ibidem*, pp. 184-7.

(55) *Metalogicon* II, 10 ; ed. C. I. Webb (Oxford 1929) 80 : Relegi quoque rhetoricam quam prius cum quibusdam aliis a magistro Theoderico tenuiter auditis paululum intelligebam. Sed eam postea a Petro Helia plenius accepi.

(56) See *Menkonis Chronicon ;* MGH *SS* 23, 524: Ut...Priscianum majorem et minorem et Petrum Heliam ... conscriberet (in 1237). His followers were called Helistae. See R.W. Hunt, 'Studies on Priscian', *Mediaeval and Renaissance Studies* 2 (1950) 52-54.

(57) Cf. *Hist. litt. de la France* 13 (Paris 1869) 303 and vol. 12 (Paris 1869) 486 f.

(58) Ep. (14) ad magistrum Petrum Helye ; PL 201, 29 A.

(59) Ep. 168 ; PL 199, 159 A : Negotium m. Galteri clerici domini Remensis pro recuperandis libris quos idem Galterus magistro Petro Eliae commendaverat.

(60) *Metam. Goliae* 198 ; ed. Th. Wright, *The Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes* (London 1841) 28.

(61) R. L. Poole, *Illustr. of the Hist. of Mediaeval Thought and Learning* (London 1920) 182.

(62) Ms. Brussels, Bibl. Royale 10057, fols. 2-32. saec. XII.

(63) *Lectiones* IV, 44 ; ed. Haring, p. 198.

IV

The following manuscripts have been used in the preparation of this edition :

A — Oxford, Bodl. Lyell 49, fols. 66-99^{v}.
E — Erlangen, Univ. Bibl. 182 (Irmischer 229), fols. 66-103^{v}.
M — Munich, Staatsbibl. (*Clm*) 2580, fols. 1-66^{v}.
T — Tours, Bibl. Munic. 300, fols. 67-70va.

The Oxford manuscript was written in the twelfth century and belonged to the Benedictine library of Admont in the diocese of Salzburg. Its former shelf mark was 382, and its possession is already listed in the catalogue made in 1370[64]. The volume contains no fewer than three commentaries on the *Opuscula Sacra*. The first of these (fols. 1-57) is interlinear and marginal. The glosses stem from different hands and were entered in different periods. Some of them are derived from the Carolingian commentary published as the work of John the Scot. While the first three *opuscula* are amply annotated, no glosses have been added to the fourth *opusculum*, although the scribe had left enough space for such a purpose. The last *opusculum*, however, is furnished with numerous and often interesting notes.

This gloss is followed by the Carolingian commentary (fols. 59-79^{v}). It too is anonymous but does not contain the fourth *opusculum*[65]. In view of its marginal and interlinear elucidations it may be classed as a gloss on the Carolingian gloss. The *explicit* reads : Explicit commentum super Boetium de s. Trinitate. On fol. 80^{v} we find a skilful drawing of two human figures representing what appears to be a bishop receiving a gift from a knight with long flowing hair and girded like a pilgrim with a staff in his left hand. At the foot of the same folio the owner's name is entered : Hic claustri sancti Blasii liber est Ademunt[66].

The text of the *Commentum* which now follows (fols. 81-99^{v}) begins with the *lemma* : Christianae religionis, etc. The introductory part is missing[67]. At least the first two words of the title or heading : Commentum Helye, cuiusdam magistri Gallicani, super Boet(ium) de Trinitate were written by the same hand. The fragment of a commentary on the *De Hebdomadibus* (fols. 99^{v}-100^{v}) that follows the *Commentum* is not found in the other manuscripts. It breaks off in the middle of

(64) M. Manitius, *Geschichte* 3, 186.

(65) The fifth *opusculum* begins with the words *Anxie* without the introduction published in Rand's edition (pp. 56 ff.).

(66) There is an *o* over the letter *u*.

(67) The same part is wanting in Thierry's *Glossa*.

fol. 100v with the rest of the folio left blank. The style of the fragment leaves no doubt that it belongs to the author of the *Commentum*, Thierry of Chartres. The same scribe wrote Abelard's work on the Trinity beginning on fol. 100.

The manuscript of the University library of Erlangen also belongs to the twelfth century. The catalogue suggests that it may have been written about the middle of the century[68]. It has been described by M. Grabmann[69], W. Jansen[70], and B. Geyer[71]. Its contents may be summed up as follows : four *Opuscula Sacra* (fols. 1-27) with a few marginal notes, Abelard's treatise on the Trinity, known as *Theologia 'Summi Boni'* (fols. 27-66v) Thierry's *Commentum* (fols. 66-103v), and the Stavelot-Commentary on the Pseudo-Athanasian Creed (fols. 103v-106v). On fol. 26v we find Gerbert's eulogy on Boethius : Roma potens... exaequat honestis[72].

The *codex* is written in a neat hand by a scribe who corrected his own text occasionally. The Boethian *lemmata* are either underlined or, more frequently, indicated on the margin by a sort of ditto marks. Its provenance is established by the entry : Liber bte. marie virginis monast. fontesalutis (Heilsbronn). This Cistercian monastery was founded in the diocese of Eichstätt in 1133.

Very closely related to this copy is the manuscript preserved in Munich (*Clm* 2580). Its first seven folios were cut or torn out and re-written in an early fifteenth-century hand[73]. The rest of the script dates back to the twelfth century. The Boethian *lemmata* are not marked. The *Commentum* (fols. 1-66v) is likewise followed by the Stavelot-Commentary on the Pseudo-Athanasian Creed whose *incipit* reads : Hic beatus Athanasius liberum arbitrium ponit. On the fly-leaf at the beginning of the volume some modern librarians have noted : *Gysibertus*, and again *Gilbertus Porretanus* with a question mark. The date of Gilbert's death is given as 1145 and 1154.

The Tours manuscript[74] is extensively described by W. Jansen on the basis of the *Catalogue Général* and information received from the librarian George Collon. The volume contains works of Augustine, Gregory, and Anselm (fols. 1-48v), followed by an anonymous interlinear and marginal gloss on the five *Opuscula Sacra* (fols. 49-67). Most of the glosses are derived from the Carolingian commentary but are conside-

(68) H. FISCHER, *Katal. der Handschr. der Universitätsbibliothek Erlangen* 1 (Erlangen 1928) 202.

(69) *Die Gesch. der schol. Methode* 1 (Freiburg 1909) 167.

(70) *Der Kommentar des Clarenbaldus*, p. 26.

(71) *Beiträge* 35 (1938) X-XI.

(72) See full text in R. PEIPER, *Boetii Phil. Consol.* (Leipzig 1871) XL. Instead of exaequat, Peiper reads exornat. The rest agrees litterally.

(73) See GRABMANN, *Geschichte* 1, 167 and JANSEN, p. 26. C. HALM, Catalogus I, 2 (Munich 1871) 9.

(74) *Catal. Gén.* 37, 1 (Paris 1900) 220-222.

rably enlarged after the manner of the gloss preserved at Avranches[75]. In fact, both seem to belong to the same family. The *Commentum* which follows (fols. 67-70va) is unfortunately incomplete. This is all the more deplorable because its text is generally superior to that of the other manuscripts. It is anonymous and begins : Inchoantibus librum hunc de Trinitate. For some unknown reason it breaks off in the middle of a sentence at the foot of the first column of fol. 70^{v} (II, 66, p. 184). Nothing is written on the rest of the folio.

Nicholas M. Haring[76].

(75) Bibl. de la Ville 86, fols. 137 ff. Cf. *Cat. Gén.* (in 4°) 2 (Paris 1872) 467 f.

(76) A word of grateful appreciation is in order to the *John Simon Guggenheim Memorial Foundation* for generous fellowship granted to me for research on the School of Chartres.

‹THEODERICI CARNOTENSIS COMMENTUM SUPER BOETHIUM DE TRINITATE›

‹ PROLOGUS ›

---

1 Librum hunc *De Trinitate* inchoantibus[1] primo videndum est quae sit auctoris intentio, quae libri utilitas, ad quem scribat. Intentio auctoris est in hoc opusculo quaestionem illam solvere, quomodo scilicet una in Deo sit substantia, tres vero[2] personae. Utilitas libri est[3] fidei catholicae instructio. Per hoc enim opusculum et[4] ad recte credendum instruimur et ad recte de fide catholica loquendum. Ad Symmachum[5] scribit vel, ut quibusdam placet, ad Johannem Diaconum.

2 Sed horum quicumque[6] fuerit, praemittit prologum in quo reddit illum docilem ad quem scribit, docendo quid intendat, videlicet ut quaestioni propositae solutionem adhibeat. Attentum etiam reddit, ubi difficultatem materiae et difficultatis causam attingit, ut paulo post declarabitur in littera. Benevolum[7] reddit a persona eius ad quem loquitur, cum profitetur scilicet se nullum post se alium invenire, cuius iudicio vel possit vel audeat hoc opus committere.

3 Ait ergo : INVESTIGATAM DIUTISSIME[8] etc. Quasi dicat : quaestionem tuo curavi offerre iudicio scriptam et rationibus, quantum divina nos illustrare dignata est discretio, comprobatam[9]. QUAESTIONEM, inquit, i.e. quaestionis solutionem. Et reddit docilem. INVESTIGATAM DIUTISSIME quasi : a nobis diu[10] inquisitam. Reddit vero attentum per hoc quod

(1) inchoantis *M*. Cf. *Lectiones*, prol. ; ed. HARING, p. 124.
(2) *om. T.*
(3) *om. M.*
(4) *om. M.*
(5) Silasium *M.*
(6) quodcumque *EM.*
(7) et benevolum *M*. Cf. CICERO, *De Inv.* I, 16, 22.
(8) *add.* quasi a nobis *M*. Cf. *Lectiones*, prol., ed. HARING, p. 126.
(9) comprobativa *M.*
(10) diutius *M.*

ait[11] : DIUTISSIME[12], longissimum scilicet investigationis sumpsisse spatium[13] designans. OFFERENDAM, inquit, quasi : tuo iudicio commendandam. COMMUNICANDAMQUE ut quodammodo scilicet sis auctor operis sicut et ego, tu quidem iudicando[14], ego autem quaestioni solutionem adhibendo. RATIONIBUS[15] FORMATAM i.e. argumentis comprobatam. Quaestionem enim formare est rationibus illa comprobare. LITTERISQUE MANDATAM i.e. scriptam.

4 QUANTUM LUX DIVINA. Nomine lucis designat discretionem quia scilicet luce res discernuntur sicut tenebris confunduntur. DIGNATA EST, inquit. Et subintelligendum est : illuminare. IGNICULUM[16] NOSTRAE MENTIS i.e. rationem. Cum vero sint tres ignis species : flamma, carbo, lux, ignem hic intelligit lucem quam in designatione rationis ponit. Et propter causam praedictam usus est diminutivo dicens IGNICULUM quia ratio nostra perparva[17] est ad rationis divinae comparationem. TAM VESTRI CUPIDUS IUDICII etc. Et est summa sententiae : Non magis quaestionis solutionem[18] studui[19] invenire quam vestrum cupiam de ea iudicium audire. Et reddit benevolum ab eius persona designans eum sapientissimum esse cuius iudicio suum opus velit committere.

5 QUA IN RE i.e. in quo tractatu. Et est haec sententia : Quid intendam[20], satis declarat adiuncta difficultati materiae loquendi obscuritas, hoc scilicet : rem propositam minus doctis non propalare sed solis sapientibus insinuare. Si enim rem propositam manifestare omnibus voluisset, de re praesertim difficillima obscure locutus non esset. Et reddit attentum difficultatem materiae et difficultatis causam attingendo. Causa namque difficultatis partim est loquendi obscuritas, quae idcirco (ut iam dictum est) adhibetur ut res a solis sapientibus intelligatur[21].

6 POTEST INTELLIGI i.e. perpendi. QUID MIHI SIT ANIMI i.e. quid intendam. QUOTIENS STILO EXCOGITATA[22] commendo i.e. quotiens scribo. TUM EX IPSA DIFFICULTATE MATERIAE quia scilicet materia difficilis est in[23] se. TUM QUOD RARIS i.e. sapientibus qui perpauci[24] sunt COLLOQUOR. VOBIS, inquit,

(11) dicit *M.*
(12) *add.* tempus *M.*
(13) *om. EM.*
(14) diiudicando *T.*
(15) ratio *M.*
(16) igni *T.*
(17) parva *T.*
(18) solutionis *EM.*
(19) studia *EM.*
(20) *add.* id est *M. Lectiones*, prol., éd. HARING, p. 126.
(21) intelligendo *M.*
(22) ex eo *T.*
(23) per *M.*
(24) pauci *T.*

TANTUM quod sic intelligi potest : vel tibi soli vel tibi[25] et consimilibus[26]. Ubique vero[27] in hoc versu loquendi obscuritatem innuit, quam propter causam praedictam in hoc opusculo adhibuit.

7 NEQUE ENIM FAMAE IACTATIONE[28] etc. Quasi dicat : ut a paucis intelligar, obscuritatem adhibeo quia famam popularem in hac re minime quaero. EXCITAMUR quasi : commovemur. FAMAE[29] IACTATIONE i.e. fama laudis humanae[30] qua se ultra quam debeant solent homines iactare[31]. ET INANIBUS VULGI CLAMORIBUS i.e. favore populari. Bene autem ait CLAMORIBUS quia laus populi[32] magis in clamore consistit quam in laudis discretione. Non enim discrete considerat populi multitudo, cui laudem attribuat. Clamorem ergo vulgi dicit inanem vel quia non discernit quid[33] laudare debeat vel quia utilitatis nihil conferat.

8 SED SI QUIS EST etc. Ac si dicat[34] : si laus inde nobis evenerit aliqua, laudem divinorum de divina quaerimus materia. Et hoc est quod ait : FRUCTUS EXTERIOR i.e. laus extrinsecus proveniens. NON POTEST quasi : non debet NISI SIMILEM MATERIAE SPERARE SENTENTIAM, ut quemadmodum scilicet divina est materia ita laus ex divinorum proveniat sententia. QUOCUMQUE IGITUR etc. Summa sententiae haec est : Quoscumque praeter vos unum inspicio, partim in studio segnes, partim invidos invenio et detractores. Continuatio[35] litterae sit haec : quandoquidem solam sapientium expecto sententiam, ideo tibi soli et paucis sapientibus scribo, quia QUOCUMQUE DEIECI i.e. declinavi vel deduxi OCULOS etc.

9 IGNAVA, inquit, SEGNITIES per quod intelliguntur[36] segnes in studio. Quod autem dixit IGNAVA, illud quidem segnitiei *epitheton* est. LIVOR i.e. invidia. CALLIDUS, inquit, quia invidi callide detrahunt concedendo aliquid unum alicui, ut aliud illi[37] subtrahant. UT CONTUMELIAM etc. Quasi dicat : adeo quidam ignavi sunt vel invidi, UT videar IRROGARE i.e. inferre CONTUMELIAM etc. QUI TALIBUS HOMINUM MONSTRIS i.e. monstruosis hominibus qui, licet formam hominis habeant, minime tamen rationem humanam retinent. Et hoc quidem totum per hypothesim legendum est, non quod contumeliam divino tractatui inferat vel quod haec procul-

(25) *om.* soli vel tibi *EM.*
(26) similibus *T.*
(27) *om. T.*
(28) *om.* famae iactatione *T. Cf. Lectiones*, prol. ; ed. HARING, p. 127.
(29) fama id est *M.*
(30) (laudis humanae) laude humana *EM.*
(31) *om. M.*
(32) popularis *T.*
(33) quod *EM.*
(34) diceret *T.*
(35) contextio *EM.*
(36) intelligit *T.*
(37) sibi *T.*

canda stultis proiciat sed quia contumeliosus divino tractatui esset, si minime doctis haec conculcanda proiceret[38].

10 NON AGNOSCENDA, inquit, quia summe docti si illa intelligerent intellecta parvipenderent. Et hoc est quod ait PROCULCANDA i.e. parvipendenda. IDCIRCO STILUM etc. Ne ab insipientibus scilicet quae dicturus sum intelligantur, ideo breviter et obscure loquimur. BREVITATE STILUM CONTRAHO quod nihil aliud est quam obscure et breviter loqui. In BREVITATE vero obscuritatem[39] innuit. Brevitas enim obscuritatem gignere solet iuxta illud Horatii : *Brevis esse laboro ; obscurus fio*[40]. ET EX INTIMIS SUMPTA. Quasi dicat : quae ex profundissima sumpsi philosophia. NOVORUM, inquit, VERBORUM SIGNIFICATIONIBUS VELO. NOVORUM dicit vel quia verba philosophica ad loquendum de divinitate transtulit, quae in divina pagina nova sunt i.e. inusitata, vel quia novis quibusdam verbis i.e. inusitatis utitur, ut est *homousion* i.e. unius substantiae. *Homos* enim unum dicitur, *usion* substantia.

11 UT HAEC i.e. verba in hoc opere posita, COLLOQUANTUR MIHI TANTUM etc., i.e. ut a me solo intelligantur et a vobis, si quando forte ea videre volueritis quae[41] ibi habentur[42], SI QUANDO AD EA etc. CETEROS VERO. Solis, inquit, sapientibus loquimur hac[43] obscuritate loquendi. CETEROS i.e. insipientes[44] exclusimus. Et hoc est quod ait : SUBMOVIMUS UT ad ea scilicet legenda, quae non intellexerint, minime digni videantur. Et hoc est : UT QUI CAPERE etc. SED nunc QUANTUM. Quasi dicat : non a nobis quaerendum est hic quantum humana ratio de divinis potest inquirere sed quantum quaestioni sufficit propositae. RATIONIS INTUITUS i.e. acumen vel subtilitas[45]. AD DIVINITATIS CELSA CONSCENDERE i.e. quantum de altitudine divinitatis potest inquirere. Bene autem postquam CELSA dixerat, adiunxit[46] CONSCENDERE. Sicut enim ad infima descensus sic ad alta dicitur ascensus.

12 NAM in CETERIS QUOQUE ARTIBUS. A nobis[47], inquit, quaerendum est hic, quantum quaestioni propositae sufficit et nihil ultra, quia etiam[48] in CETERIS ARTIBUS certus quidam FINIS CONSTITUTUS EST, ultra quem rationis inquisitio non progreditur. Et hoc est : QUOUSQUE POTEST i.e. debet etc. VIA, inquit, RATIONIS. Et bene. Ducit enim ratio ad intelli-

(38) proculcanda *T.*
(39) *add.* latenter *T.*
(40) *Ars poet.* 25. The verse is also quoted by Pseudo-Bede, ed. Basel VIII (1563) 1093.
(41) quod *T.*
(42) habetur *T.*
(43) sed *T.*
(44) *suprascr.* simplices *E.*
(45) sublimitas *M.*
(46) adiungit *T.*
(47) (a nobis) duobus *M.*
(48) *om. EM.*

gendum quod inquirimus sicut via ad locum ducit ad quem[49] tendimus. NEQUE ENIM[50] MEDICINA. Quasi dicat : in ceteris artibus finis quidam est, ultra quem ratio non progreditur. Quod inde perpendi potest, quia medicus non semper sanabit. Sed non est[51] culpabilis, si quod oportebat adhibuit. Hunc enim[52] finem sibi certum constituit medicina : non semper sanare sed, quae fieri oportet, numquam omittere. Et hoc est : SED NULLA ERIT CULPA MEDENTIS etc.

13 Habetur autem in quibusdam libris alia quaedam superius littera, ut non legatur SED NUNC TAMEN a nobis quaeri oportet, immo potius : SANE TANTUM A NOBIS etc[53]. Iuxta quod haec erit sententia, ab eo scilicet loco usque ad locum ubi dicitur : AT QUANTUM HAEC DIFFICILIOR etc. TANTUM, inquit, A NOBIS quaerendum est QUANTUM humana ratio de divinis potest perpendere. Artes namque sibi constituunt[54] finem ad quem accedere ratio queat. Quod in medicina, inquit, manifestum est quae semper non sanat. SED CULPA MEDENTIS non est si, quod adhibere[55] oportuit, apponat. AT QUANTUM etc. Quia QUAESTIO difficillima est, ideo, inquit, licet non satis et congrue eam tractavero, facilis DEBET ESSE VENIA.

14 VOBIS TAMEN ETIAM ILLUD. Et est haec sententia : Inspicere vestrum est i.e. diiudicare, AN EX SCRIPTIS BEATI AUGUSTINI, quae ad quaestionis pertinent solutionem, sufficienter extraxerim. Reddit autem hoc opus authenticum, cum ex beati Augustini rationibus ipsum esse commemorat derivatum. Et haec est litterae continuatio[56] : Quamvis quaestio sit difficillima, vobis tamen inspiciendum est[57] etc. SEMINA, inquit, RATIONUM i.e. initia. Augustinus enim rationum initia tantummodo[58] ponit, ex quibus quaestionis solutio provenit. *Semen* posuit pro « initio », eo scilicet quod semina quodammodo sunt segetis initia. FRUCTUS PROTULERINT[59]. *Fructum* posuit pro « utilitate ». Est autem haec, quam hoc loco innuit, utilitas quod iuxta rationum semina, quae in quodam suo opere beatus Augustinus posuerat, quaestionem propositam dissolvit et

(49) (ad quem) quo *T.*
(50) *om. T.* Cf. *Lectiones*, prol. ; ed. Haring, p. 130.
(51) *om. M.*
(52) *om. M.*
(53) Peiper (p. 150) reads *Sed ne tantum* and cites the variants : *Sed nec tantum*, *Sane tantum*, *Sed nunc tantum*. Gilbert of Poitiers, *De Trinitate;* ed. Haring, p. 40, cites the variants: Sed et tantum vel Sane tantum vel Sed ne tantum. *Lectiones*, prol. ; ed. Haring, p. 129 : Sane tantum.
(54) *add.* scilicet *EM.*
(55) adhiberi *T.*
(56) contextio EM. Concerning the term *authenticus* see the gloss on Boethius, *De Trinitate*, in Ms. Paris, B. N. *lat.* 14489, fol. 97v : In hoc quod dicit beatum Augustinum se habere auctorem in hoc opere, probat librum suum authenticum et ideo debere recipi. In quo manifestum est nullas haereses contineri.
(57) *om. T.*
(58) *om. E.*
(59) intulerint *T.*

enodat. AC DE PROPOSITA QUAESTIONE[60] etc. Terminat prooemium, ut ad quaestionis solutionem accedat.

I

1 CHRISTIANAE[1] RELIGIONIS etc. Intendit auctor operis (ut praedictum est) in una Dei substantia tres[2] personas ostendere. Tractatum ergo ingreditur. Sed antequam accedat ad propositum, fidem catholicam commendat. Et merito. Quoniam enim totum opus hoc ad instructionem fidei tendit catholicae, et fidem auctor operis debuit commendare. Ait ergo : CHRISTIANAE RELIGIONIS etc. Quasi dicat : fides catholica admodum quidem reverenda est. Sed PLURES USURPANT i.e. abutuntur ea, cum tamen reverendi in fide velint catholica videri. SED EA FIDES etc. Plures quidem fidem usurpant catholicam. Sed non tamen propter hoc fides amittit splendorem vel nitorem[3].

2 Fides autem pluribus modis dicitur. Accipitur enim pro credulitate, videlicet ut tres personas in una credamus substantia ; Deum etiam incarnatum credamus[4] fuisse de Virgine natum, hominibus praedicasse, passum et[5] crucifixum, mortuum pro veritate, a mortuis surrexisse[6], ad caelos ascendisse, ad Patris dexteram consedere. Sed hoc modo fidem habent daemones. Credunt enim haec sic omnia esse. Unde Apostolus : *Credunt*, inquit[7], *et contremiscunt.* Sed licet haec omnia credant, non eis ad salutem est. Potestati namque divinae invident.

3 Fides quoque pro virtute accipitur, ut eius[8] sit descriptio : *Substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium.* Fides namque illa virtus est per quam ea, quae non apparent, credimus. Et hoc quidem modo nec fidem habent daemones, nec fidem habent[9] infideles. Fides etiam dicitur doctrina fidei catholicae. Accipitur autem hic in huiusmodi significatione.

4 SOLITARIE i.e. excellenter et praecipue ; vel SOLITARIE quia sola fides catholica tenenda est. *Una* enim *fides* est quae omnium debet esse. QUAE

(60) quidem *T.*

(1) Beginning of *A* (Ms. Oxford, Bodl. Lyell 49, fol. 81) : Commentum Helye, cuiusdam magistri Gallicani super Boet. De Trinitate. *Lectiones* I, 1 ; ed. Haring, p. 131. *Glossa* I, 1 ; ed. Haring, p. 266.

(2) *add.* vero *M.*

(3) (fides...nitorem) suum fides amittit *E:* situm fides amittit *M.* Cf. PSEUDO-BEDE (PL 95, 391 D) : tamen suum non amittit nitorem.

(4) credimus *EM.*

(5) *om. T.*

(6) resurrexisse *EM.*

(7) enim *T. James* 2 : 19. *Lectiones* I, 3 ; p. 132.

(8) *om. A. Heb.* 11, 1. *Lectiones* I, 3 ; p. 132. *Glossa* I, 2 ; p. 266.

(9) *om.* fidem habent *T.*

TUM[10] PROPTER UNIVERSALIUM[11] etc. FIDES, inquit, haec CATHOLICA appellatur i.e. UNIVERSALIS. *Catholicon*[12] namque universale interpretatur. Causa autem est quare fides catholica i.e. universalis esse dicatur. Universale enim est quod multa indifferenter in una complectitur et unit natura. Fides ergo universalis merito dicitur, quia omnes in uno Deo unit fideles, in uno baptismate, in voluntate una, in una spe, in caritate una, in una dilectione, ut omnes fideles quantum ad fidem[13] quasi unus homo sint indifferenter.

5 Unde Apostolus : *Neque Iudaeus*, inquit, *in Christo est neque gentilis neque masculus neque femina*[14]. Quasi dicat : Iudaeus et gentilis in Christo non differunt. Nihil enim in fide confert Iudaismus. Similiter nec sexus. Neque enim, quoniam Iudaeus est, in fide dignior est quam gentilis, nec masculus magis quam femina. Quod[15] quia multi ex imperitia putaverant, Apostolus contra : *Neque Iudaeus*, inquit, etc. Merito ergo universalis fides dicitur, quia[16] in una voluntate omnes unit fideles, ut dictum est. Unde Lucas[17] : *Multitudinis credentium erat unum cor et anima una*[18].

6 Bene ergo dictum est a philosopho UNIVERSALIUM PRAECEPTA REGULARUM[19]. Universales namque sunt regulae fidei catholicae i.e. omnes in uno Deo unientes[20]. Unde Dominus in Evangelio : *Ite*, inquit, *praedicate evangelium omni creaturae*[21]. Haec ergo sacrae fidei doctrina omnes indifferenter unit. Quod haereticorum sectis minime convenit. Unde et *haeresis* dicitur quasi divisio ab unitate, scilicet ab uno Deo vel ab unitate, ideo quia eos una non unit doctrina. Sed aliter isti, aliter[22] sentiunt alii. TUM[23] PROPTEREA. Alia ratio est quare fides catholica i.e. universalis esse dicatur, quae satis patet ex littera.

7 CUIUS HAEC etc. Postquam fidem commendavit catholicam, subiungit eiusdem fidei de Trinitate sententiam. CUIUS, inquit, i.e. fidei catholicae DE TRINITATIS[24] UNITATE i.e. de tribus personis in una substantia. PATER, INQUIUNT. Subintelligendum est : catholici. Et ponit veram fidei catho-

(10) tamen *A*.
(11) unum *A*.
(12) catholicum *EM*. *Lectiones I*, 6 ; p. 132 : catholicon.
(13) *om.* ad fidem *A*. Cf. *Eph.* 4, 5 f.
(14) *Gal.* 3,28.
(15) *add.* tamen *EM*.
(16) quae *A*.
(17) et Apostolus ipse *A* : etiam Apostolus *T*.
(18) *Acts* 4, 32.
(19) regularium *M*.
(20) viventes *M*.
(21) *Mark* 16, 15.
(22) *add.* vero *EM*.
(23) *om.* *A*.
(24) trium id est *T*.

licae de Trinitate[25] sententiam, videlicet quod PATER DEUS est, FILIUS DEUS[26], SPIRITUS SANCTUS DEUS. Quod quia verum est, fides vero catholica est Deum nonnisi unum esse, idcirco constat Patrem et Filium et Spiritum sanctum Deum unum esse, non tres deos. Et hoc est : IGITUR PATER etc. IGITUR ponit pro « ideo », coniunctionem ponens pro coniunctione. CUIUS CONIUNCTIONIS RATIO etc. Mira quidem auctoris subtilitas, ideoque subtiliter sed hoc modo intelligenda auctoritas[27].

8 Haec ergo huius summa sententiae est quod *natura* semper[28] *una* est, *personae* vero[29] *diversae*, ut in his quidem mutabilibus humanitas sine dubio una est in omnibus, diversae vero sunt humanitatis[30] personae ut Plato, Socrates et Cicero. Sed licet una sit in his humanitatis natura, ex personarum tamen pluralitate naturam subintrat[31] pluralitas ut, cum Plato sit homo, Socrates[32] homo, plures homines sint, non unus homo.

Quod longe aliter evenire[33] in Deo necesse est. Cum enim una sit divinitatis natura, licet quaedam sit in personis diversitas, unum tamen Deum, non tres deos, fides confitetur catholica. Quod multo aliter[34] in rebus mutabilibus ideo evenit, quoniam accidentibus personas mutabilium differre contingit. Quoniam enim humanitatis personae accidentibus distant, plures homines esse concedimus, licet una natura una et eadem humanitas sit in omnibus. Nemo ergo Platonem cum Socrate unum esse concludat hominem, licet Socratis et Platonis unam eandemque concesserimus[35] humanitatem. Immo[36] taceat in sua sopitus inscitia, qui ex diversitate accidentium non naturae hominum provenire pluralitatem ignorat.

9 Personae vero in Deo non differunt. Nam neque substantialibus differentiis nec accidentalibus distant. Una est enim Patris et Filii et Spiritus sancti substantia[37]. Nulla vero accidentium diversitas divinitatem in sua immutabilitate ab aeterno permanentem subintrat. Sed neque genere nec[38] specie nec numero tres in Deo distabunt personae. Si enim numero, et accidentibus. Quod est impossibile. Nemo ergo tres personas

(25) *om.* de Trinitate *A*. *Lectiones* I, 19 ; ed. HARING, p. 136. *Glossa* I, 21 ; p. 272.
(26) *add.* est *A*.
(27) *om.* ideoque...auctoritas *T*.
(28) *om. A*.
(29) *om. AEM*.
(30) humanitati *AEM*.
(31) subtrahit *AEM*.
(32) *add.* sit *T*.
(33) *om. T*.
(34) (multo aliter) merito *T*.
(35) concessimus *T*.
(36) Here begins the part of *M* written in the twelfth century.
(37) *om. A*.
(38) neque *EM*.

differre fateatur, licet Pater non sit[39] Filius, Pater quoque vel Filius non sit Spiritus sanctus. Sicut ergo, quia humanitatis personae accidentibus distant, plures esse homines concedimus, ita quoque quasi e contrario, quia personae in Deo non differunt, cum una sit divinitatis natura, unum Deum, non tres deos, esse confitemur.

10 Et hoc est : CUIUS CONIUNCTIONIS RATIO etc. Causa, inquit, quare haec coniunctio fiat, videlicet ut Patrem, Filium, Spiritum sanctum non tres deos esse fateamur[40] sed unum, HUIUS, inquam, CONIUNCTIONIS causa EST INDIFFERENTIA, quia scilicet personae in Deo non differunt.

Nonne Patris persona una est, alia Filii, alia[41] Spiritus sancti ? Alia quidem est i.e. non eadem. Sed non ideo alia quod persona Patris a persona Filii differat. Ita quoque tres personae diversae sunt, non quia differant sed quia non eaedem sint. CONIUNCTIONIS, inquit, RATIO i.e. causa etc.

11 Nemo igitur[42] pluralitatem naturae, quae ex accidentium diversitate in creaturis provenit, ad immutabilem divinitatis naturam transferat, ne illo forte sophistico Augustini capiamur[43] syllogismo. Legitur namque in *Ecclesiastica Historia* Augustinum, antequam ad fidem pervenisset catholicam, contra beatum Ambrosium argumentatum[44] sic[45] fuisse[46] : Quoniam, inquit, Socrates homo est, Plato homo, plures homines sunt, non unus homo, illud[47] scilicet insinuans quod personarum diversitas naturae faceret pluralitatem. Quoniam igitur, inquit, Pater Deus, Filius Deus, Spiritus sanctus Deus, et tres dii sunt, non unus Deus.

12 EOS ENIM DIFFERENTIA COMITATUR etc. Quasi dicat : personas illi differre confitentur, qui maioris meriti Patrem dicunt esse quam Filium, ut Arius abutens Evangelio ubi dicit Dominus : *Vado ad Patrem quia maior me est*[48]. Ecce, inquit haereticus, maiorem vocat Patrem Filius. Et merito, inquit. Maior enim est qui gignit, minor qui gignitur. Maior igitur[49] Pater, minor, inquit, Filius. Carnaliter sensit haereticus.

Sed poena pravitati haereticae non defuit. Narrant enim fideles Graeci in *Tripartita Historia*[50] hunc haereticum fuisse in diebus Constantini[51]

(39) *om. E.*
(40) confiteamur *A.*
(41) *add.* vero *AEM.*
(42) *om. A.*
(43) capiatur *EM.* Cf. *Lectiones* I, 29 ; p. 139. *Glossa* I, 21 ; p. 213.
(44) argumentum *T.*
(45) *om. A.*
(46) fecisse *T.*
(47) sunt dicendi *AEM.*-
(48) *John* 14, 28. *Glossa* I, 29 ; p. 214.
(49) *om. AEM.*
(50) *Hist. Trip.* III, 10 ; PL 69, 955 AC or CSEL 71, 151 f.
(51) Constantii *A.*

Magni qui Constantinopolim construxit[52]. Cum vero imperatori equum ascensuro[53] occurreret pro solito, ut ei praedictam haeresim insinuaret, secessit ad cloacam ibique in utriusque vitae damnationem disrupta sunt haeretici viscera. Constantinus vero vitam a plerisque dicitur in hanc lapsus haeresim terminasse.

13 Littera continuabitur sic : INDIFFERENTIA Trinitatis causa est, quare unus Deus sit, non plures dii. Et merito dictum est quod indifferentia in Trinitate est, quia EOS DIFFERENTIA COMITATUR[54] etc. COMITATUR, inquit, quia Patrem maiorem esse dicebant Filio, Filium vero maiorem[55] Spiritu[56] sancto. Ideoque differentiam esse inter personas praedicabant. QUI[57] VEL AUGENT dicentes scilicet maiorem esse Patrem Filio VEL MINUUNT putantes minorem esse Filium UT ARIANI, sectatores scilicet Arii. QUI GRADIBUS MERITORUM, maius[58] videlicet et minus in Trinitatis unitate[59] inducentes, DISTRAHUNT i.e. in diversa trahunt et IN PLURALITATEM DIDUCUNT[60]. Qui enim Trinitatem per meritorum gradus variant, tres deos esse (quod dictu nefas est) dogmatizant.

14 PRINCIPIUM ENIM etc. Vere, qui Trinitatem praedicto modo distrahit, deos esse plures illum necesse est confiteri, quia ALTERITAS PRINCIPIUM EST PLURALITATIS. Ubi enim alteritas est, ibidem subintrat pluralitas. Ut autem aliquid dicatur « alterum », necessario praeiacet unum. Ab unitate igitur per alteritatem descendit pluralitas. Sed de hoc alias.

Qui vero maioris meriti Patrem quam Filium iudicat, alteritatem circa immutabilem Dei substantiam praedicat. Subintrat igitur Dei substantiam, quod nec cogitari debet, pluralitas. PRAETER ALTERITATEM[61]. Quasi dicat : PLURALITATIS PRINCIPIUM EST ALTERITAS. Sine alteritate namque nequit esse pluralitas. TRIUM NAMQUE etc. Qui Trinitatem variando distrahunt, in pluralitatem, inquit, eam[62] diducunt quia DIVERSITAS TRIUM RERUM etc.

15 QUOTIENS ENIM IDEM. Et est haec sententia : QUOT modis DICITUR IDEM, TOT etiam modis dicitur DIVERSUM. Sed IDEM TRIBUS MODIS DICITUR. Quare etiam[63] diversum. Et hoc est : QUARE DIVERSUM ETIAM[64] etc. Et est

(52) *eras.* Magni...construxit *A.*
(53) *eras.* equum ascensuro *A.*
(54) *om. AT. Lectiones* I, 31 ; p. 140.
(55) minorem *T.*
(56) spiritui *EM.*
(57) quia *E.*
(58) magis *T.*
(59) unitatem *EM.*
(60) deducunt *M.*
(61) *add.* enim *EM : add.* et cetera *A. Lectiones I*, 33 ; p. 140.
(62) *om. A.*
(63) et *AEM.*
(64) *om. T.*

argumentum a contrariis sumptum. SED IN[65] NUMERO etc. Quia constabat tres personas nec genere differre nec specie, sed an differant[66] numero, possent qui minus docti sunt dubitare, ideo dicit philosophus unde proveniat quod aliqua numero differant : ex accidentium scilicet diversitate. Quae quia immutabilem Dei non subintrant substantiam, relinquitur nullam in unitate Trinitatis esse differentiam.

16 NAM TRES HOMINES etc. Res[67], inquit, plures esse[68] numero faciunt accidentia. Quod ex hoc manifestum est quod TRES, inquit, HOMINES, licet numero differant, solis tamen accidentibus distant. Quod statim comprobat dicens : NAM VEL[69] SI ANIMO etc. Solis, inquit, accidentibus differunt. Si enim cuncta ab eis animo accidentia abstraxerimus, loco tamen, quem esse constat accidens, erunt diversa quia, ut duo corpora locum unum obtineant, nullo fingere modo poterimus. Et hoc est : DUO ENIM CORPORA etc. ATQUE IDEO. Quasi dicat : constat ex eis quae praedicta sunt quoniam accidentium participatione fiunt numero plures.

II

1 AGE IGITUR etc. Quia, inquit, de Trinitate agendum est, incipiamus IGITUR, rationes videlicet theologicas, quae divino congruunt tractatui, inducentes. INTELLIGI ATQUE CAPI i.e. intellectu perpendi POTEST, quasi : debet[1]. DISPICIAMUS i.e. consideremus. NAM, SICUT OPTIME DICTUM[2] etc. Considerare quidem debemus UNUMQUODQUE prout intelligi potest quia, ut a quodam dictum est, sapientis est rationes inducere iuxta qualitatem rei propositae, ut de naturalibus rationabiliter[3], de mathematicis disciplinaliter, de divinis agamus intellectualiter, ut paulo post explicabitur[4].

DICTUM, inquit, VIDETUR a Tullio scilicet qui hoc a *Timaeo* Platonis habuit. *Oportet*, inquit Plato, *sermones cognatos esse rebus de quibus loquimur*[5]. FIDEM CAPERE i.e. rationes. NAM CUM TRES SINT etc. Loquendum quidem[6] esse[7] de unoquoque UT IPSUM EST praedixerat. Ideoque facultates

(65) *om. EM.*
(66) differrent *AEM.*
(67) tres *T.*
(68) (plures esse) pluralitatem *A.*
(69) *om. T.*
(1) *om.* quasi debet *T.*
(2) *add.* est *A. Lectiones II*, 15 ; p. 151.
(3) rationaliter *AM.*
(4) explanabitur *AEM.*
(5) BOETHIUS, *De Consol. Phil.* III, 12 (prosa) ; ed. R. PEIPER (Leipzig, 1871), p. 85. Cf. PLATO, *Timaeus* (Chalc. interpr.), 9 ; ed. W. MULLACH, *Fragm. Phil. Graec.* II (Paris, 1867), p. 157 or ed. Joh. WROBEL (Leipzig 1876) 74.
(6) *om. AT.*
(7) est *T.*

distinguit, ut doceat tandem iuxta quam de divinitate loqui conveniat. Quod ut melius intelligatur, nos quoque ab altiori exordiamur.

2 Philosophia ergo est studium sapientiae. *Philos* enim amor vel studium dicitur. *Sophia* vero sapientia interpretatur. *Sapientia* autem *est comprehensio veritatis eorum quae sunt* i.e. immutabilium[8]. Quae vero sint huiusmodi, difficile quidem cognitu[9] est. Sed hoc tamen modo intelligi satis perspicue potest : Anima huius naturae est, ut suis[10] semper seipsam conformet instrumentis. Quod sensus etiam corporeus apertissime declarat. Si quis enim[11], vitro rubeo vel coloris alterius vitro[12] imposito, litteras inspiciat, rubeas quoque[13] vel[14] cuius[15] coloris[16] vitrum extiterit videbitur sibi videre litteras. Adeo[17] vis intima sensus corporei obstanti vitro seipsam conformat.

3 Anima vero modis duobus res comprehendit. Quandoque enim seipsa pro instrumento utitur. Quandoque vero corpore pro instrumento fungitur[18]. Fit itaque ut corporeo plerumque grosso et testeo utatur instrumento, quod evenit quotiens visum vel sensus ceteros instrumentis exercet corporeis. Quale ergo instrumentum invenit, talem conformat se illi circa id quod eodem instrumento comprehendit, ut, quoniam oculus grossum quiddam est et testeum, nec aliquid oculo anima nisi grossum comprehendat sed[19] illud quidem confuse, sed per obstaculum[20].

Unde fit, ut ex nimia aëris subtilitate oculus ipsum inter[21] se et obstaculum aliquid minime comprehendat ; sed nec sensus aliquis, nisi forte aer tanto impetu moveatur, ut anima ipsum per obstaculum motus sentiat. Patet igitur quod grossum et testeum instrumentum subtilitatem animae quodammodo tardat[22].

4 Quandoque vero subtiliori utitur instrumento, spiritu scilicet quodam tenui, quem in phantastica cellula esse dicunt physici. Utens igitur illo instrumento anima aliquanto plus subtiliatur, adeo scilicet ut formam

(8) *De Arithmetica* I, 1 ; 63, 1079 D : Est enim sapientia rerum quae sunt suique immutabilem substantiam sortiuntur comprehensio veritatis. Cf. HUGH OF ST. VICTOR *Didascalicon* II, 1 ; ed. Ch. H. BUTTIMER (Washington, 1939), p. 23.

(9) cognitum *A*.

(10) *om. T*.

(11) *om. AEM*.

(12) *suprascr.* vel libro *EM*.

(13) *suprascr.* vel etiam *EM*.

(14) *add.* eius *M*.

(15) *suprascr.* eius *E:* eius *A*.

(16) *add.* cuius *A*.

(17) ad eos *EM*.

(18) fruitur *EM: suprascr.* vel fungitur *E: suprascr.* fungitur *M*.

(19) *add.* et *EM*.

(20) distaculum *AEM*.

(21) intra *AEM*.

(22) retardet *EM*.

rei, absentato[23] corpore, comprehendat, sed confuse. Neque enim album a nigro neque[24] (ut generaliter loquar) statum a statu discernit vel separat.

Haec autem[25] animae vis « *imaginatio* » a veteribus appellatur. Est autem in media parte capitis[26], in rationali scilicet[27] cellula, spiritus quidam tenuissimus, lux videlicet aetherea. Cum igitur illo spiritu anima pro instrumento utitur, alleviatur quodammodo pro qualitate instrumenti subtilior facta adeo, ut statum a statu discernat : ut hoc ipsum album ab eo statu quem hoc nomen, scilicet « nigrum », designat. Eodemque modo progredi licet per singula.

5 Formas etiam rerum, cum hoc utitur instrumento, considerat, non tamen in puritate sua sed[28] participatas, admixtas scilicet materiae et coniunctas, ut, si ad aures cuiuspiam hoc nomen « albedo » pervenit[29], album statim in animo formet, eo scilicet quod albedinem in puritate sua comprehendere nequeat.

Haec ergo vis animae « *ratio* »[30] dicitur. Eique est imaginatio[31] coniunctissima, quemadmodum rationali cellulae affinis valde est et minimo distans spatio[32] phantastica. Unde et Stoici eandem vim animae illas esse arbitrati sunt. Sed differunt. Imaginatio[33] namque status confundit. Ratio vero statum a statu discernit.

6 Cum igitur tot modis anima instrumentis utatur corporeis, seipsa quandoque pro instrumento utitur, corpori non obnoxia, formasque rerum non admixtas materiae sed in puritate sua speculatur et considerat. Haec vero[34] comprehendendi vis suo nomine vocatur « *intelligentia* ». *Quae*[35] *solius quidem Dei est et admodum paucorum hominum*. Qui vero res in puritate sua intelligere possunt, inter homines ceteros quasi dii reputandi sunt. Hae ergo res in sui natura suaque, quam saepe nominavimus, puritate immutabiles sunt, cum omnis mutabilitas ex materia habeat provenire.

7 Res ergo in sua immutabilitate (ut praedictum est) comprehendere, summa quidem est sapientia. Ideoque dictum est sapientiam esse com-

(23) absente *T*.
(24) *om. AEM*.
(25) vero *AEM*. *Glossa* I, 5 ; p. 279. *Lectiones* II, 12 ; p. 155.
(26) *add.* id est *T*.
(27) *om. T*.
(28) *add.* per *EM*.
(29) pervenerit *T*.
(30) intentio *EM*. *Glossa* II, 6 ; p. 279.
(31) imago *AEM*.
(32) *add.* a *M (del. A)*.
(33) imago *AEM*.
(34) ergo *T*. *Glossa* II, 7 ; p. 219.
(35) quod *A*. PLATO, *Timaeus* (Chalc. interpr.), 25 ; ed. MULLACH, p. 179, or ed. Joh. WROBEL (Leipzig 1876) 66. *Glossa* II, 9 (p. 280) and IV, 8 ; p. 304.

prehensionem veritatis rerum quae sunt i.e. quae in sui natura immutabiles sunt. Unde et idem philosophus in secundo *Artis arithmeticae*[36] prologo : *Sunt autem*, inquit, *hae formae qualitates, quantitates* etc.

Videns autem[37] Pythagoras paucos et fere nullos res in sua puritate, quae summa *sophia* est, comprehendere posse, veritatis inquisitores non *sophos* appellare ausus est sed *philosophos*, quasi sapientiae studentes. Ille namque sapientiae studet qui studendo laborat, ut res in puritate sua per intelligentiam comprehendat.

8 Hoc autem studium triplex est. Aut enim circa rationes versatur et vocatur *logica*, aut circa actiones et appellatur[38] *ethica*, aut circa causas rerum et dicitur[39] *speculativa*[40]. Haec quoque triplex est. Aut enim illam veram contemplatur Formam quae est divinitas et nominatur *theologia* — *theos* namque Deus, *logos* ratio dicitur — aut formas intuetur quae sunt circa corpora sed illas a materia abstrahit et tunc vocatur *mathematica* quasi doctrinalis scientia (quod paulo post declarabitur), aut formas in corporibus considerat et nominatur *physica* i.e. naturalis scientia. *Physis* namque natura interpretatur. Et hoc quidem[41] loco natura dicitur forma in materia quae, si[42] extra materiam[43] consideretur, non natura sed notio nuncupatur.

9 In theologia igitur seipsa pro instrumento utitur anima, ut veram divinitatis formam sola contempletur intelligentia. In mathematica quoque intelligentia utitur et seipsa pro instrumento sed solas corporum formas, abstractas quidem a materia, intuetur. Physica vero rationalis est. Cum ergo physice agimus, ratione utitur anima pro instrumento, scilicet rationali utens spiritu.

Quamvis autem formae rerum in sua quidem natura sint immutabiles, physicus tamen mutabilitatem earum in materia considerat. Forma namque inficitur[44] a materia. Itaque mutabilis rei contactu in mutabilem sui transit inconstantiam.

10 Unde etiam concedunt physici quod sanitas in aegritudinem transit, eo scilicet quod animal sanum possibile est aegrum fieri. Neque enim[45] physicus sanitatem vel[46] aliam formam a materia abstrahit sed sanum considerat. Nec sanitatem aliter comprehendit. Mathematicus

(36) *De Arithmetica* I, 1 ; PL 63, 1080 D.
(37) etiam *EM*. Cf. Hugh of St. Victor, *Didascalicon* I, 2 ; ed. Buttimer, p. 6.
(38) vocatur *AT*.
(39) vocatur *A*.
(40) speculatio *EM*. Cf. *Glossa* II, 24 ; p. 285. *Lectiones* II, 18 ; p. 158.
(41) *om. T*.
(42) (quae si) quasi *A*.
(43) formam *EM*.
(44) informatur *AEM*.
(45) *om. T*.
(46) in *EM*.

vero formas abstrahit a materia. Ideoque sanitatem in aegritudinem transire non concedit, eo scilicet quod haec forma illa[47] fieri non possit. Ait ergo philosophus de unoquoque loquendum esse, prout ipsum est. Ideoque facultates distinguit dicens : NAM CUM TRES SINT etc.

11 NATURALIS, inquit, IN MOTU. Formas enim considerat in materia. Unde motus i.e. mutabilitas. Sic enim aqua per se stat, lignum vero ex se immobile. Sed si in aqua proiectum fuerit, nunc aqua quidem a ligno nunc vero[48] lignum ab aqua pulsu movetur reciproco. Ita[49] quoque materia non per se movetur. Sed et forma, quantum in se est, immutabilis quidem est. Materiae vero coniuncta propter rei mutabilis contactum variatur.

Omnis itaque mutabilitas ex coniunctione formae provenit et materiae : non quod ex forma mutabilitas sed ex mutabilis[50] materiae[51] natura proveniat. Et hoc est quare scientiam naturalem, physicam videlicet, in motu esse confirmat. INABSTRACTA, inquit, quia physica scilicet formas corporum considerat, quas A CORPORIBUS ACTU SEPARARE nullus vel divellere[52] queat. Et hoc est : CONSIDERAT ENIM[53] CORPORUM FORMAS etc. CORPORA IN MOTU SUNT i.e. mutantur. UT CUM[54] TERRA[55]. Exempla ponit de mutabilitate corporum in elementis. HABETQUE MOTUM i.e. mutabilitatem.

12 MATHEMATICA SINE MOTU etc. Naturalis, inquit, in motu est. Sed mathematica sine motu, eo scilicet quod formas a materia abstrahit easque in sua considerat immutabilitate et comprehendit. INABSTRACTA quia formas scilicet corporum intuetur, quae a corporibus separari non possunt. Quod auctor exequitur dicens : HAEC ENIM FORMAS CORPORUM[56] etc.

13 THEOLOGIA[57] SINE MOTU. Istud quidem praeclare dictum est. Theologia namque Formam divinitatis contemplatur quae materiae nihil debet. Numquam enim immateriatur. Ideoque nullo mutabilitatis genere variatur. ABSTRACTA quia materia caret. Quae numquam (ut dictum est) immateriatur. Quod statim comprobat dicens : NAM DEI SUBSTANTIA etc.

14 Habet ergo mathematica commune hoc cum physica quod utraque[58] formas corporum intuetur. Sed differunt quod illa formas corporum,

(47) illi *M.*
(48) *add.* quidem *A.*
(49) ipsa *A.*
(50) mutabili *EMT.*
(51) motione *EM.*
(52) dividere *T.*
(53) *om. EM. Lectiones* II, 21 f. ; p. 159.
(54) *om. M.*
(55) *add.* de(orsum) *E.*
(56) *om. AT.*
(57) theologia *T. Lectiones* II, 27 ; p. 161.
(58) utrasque *AEM.*

prout in eis sunt, adiunctas[59] materiae speculatur ; mathematica vero easdem extra materiam contemplatur. Cum theologia quoque hoc habet commune mathematica quod utraque[60] formas extra materiam intuetur[61]. Sed differunt quoniam mathematica formas corporum ipsisque corporibus obnoxias quodammodo speculatur, theologia vero veram divinitatis Formam, quae materiae nulli obnoxia est, contemplatur.

Distant autem quasi per contrarium theologia et scientia naturalis quae *physica* dicitur. Illa enim sine motu est, haec autem in motu. Haec abstracta est, illa vero inabstracta est, ut dictum est. Quae[62] MATERIA CARET, quia scilicet numquam immateriatur, ET MOTU quia numquam mutatur.

15 IN NATURALIBUS[63] IGITUR RATIONABILITER[64] etc. Quia physica in motu est et inabstracta, mathematica vero sine motu inabstracta, sed theologia sine motu abstracta, ergo IN NATURALIBUS etc. RATIONABILITER[65], inquit, ut scilicet agendo physice ratione utamur, quae formam adiunctam materiae comprehendit, eo scilicet modo quo ipsa participatur.

IN MATHEMATICIS DISCIPLINALITER, non quod ibi non utamur[66] intelligentia, sed in mathematica[67] vocatur disciplina a discendo, quia mathematicam solebant prius antiqui discere, ut ad divinitatis intelligentiam possent pervenire. Unde etiam mathematica i.e. doctrinalis dicitur. *Mathesis* namque doctrina interpretatur.

16 IN DIVINIS INTELLECTUALITER, ubi scilicet sola operatur intelligentia. NEQUE DIDUCI[68] AD IMAGINATIONES[69]. Cum theologice, inquit, loquimur non oportet ad imagines[70] i.e. ad rerum figuras admodum imaginatas recurrere. Deus enim nullius figurae est. SED POTIUS IPSAM. Quasi dicat : tunc imaginari non oportet sed potius veram divinitatis FORMAM quae sola vere adoranda est INSPICERE. QUAE VERE FORMA. Haec enim forma essendi est, quae facit scilicet omnia esse. NEQUE IMAGO EST ut humanitas scilicet et[71] huiusmodi, quae verae formae non sunt. Sed sunt hae formae rerum illius verae Formae imagines quodammodo, ut in sequentibus demonstrabitur.

(59) adiuncta *AEM*.
(60) utrasque *AM*.
(61) contemplatur *M*.
(62) *om. T*.
(63) rationabilibus *T*. *Lectiones* II, 29 ; p. 162.
(64) rationaliter *A*.
(65) rationaliter *A*.
(66) utimur *T*.
(67) mathematicis *A*.
(68) deduci *T*. *Lectiones* II, 33 ; p. 163.
(69) *om.* ad imaginationes *T*.
(70) imaginationes *T*.
(71) ut *A*.

17 QUAE ESSE IPSUM EST. Subtilis quidem est sententia sed hoc modo intelligenda. *Est*, cum substantive accipitur, pro ipsa (ut expresse loquar) entia[72] ineffabilis Dei proprium nomen est. Unde Dominus ipse cum mitteret[73] Moysem[74] ad regem Aegypti, ille vero a Domino quaereret quod esset nomen eius a quo mittebatur[75], *dices*, inquit, ei[76] : *Qui est*, mittit[77] *me ad* te[78]. Cum ergo dicitur « Deus est », nemo intelligat : Deus participat[79] ente[80] sed est ipsa[81] entia[82], ex qua scilicet esse habent omnia.

Sicut enim calor forma calendi est, albedo quoque forma albendi est, sic et[83] Deus forma essendi est. Et sicut albedo in albo est sic forma essendi est[84] in omni quod est. Sed[85] Deus forma essendi est. Deus igitur ubique[86] totus et in omnibus essentialiter est. Itaque fit ut, cum esse de creatura dicitur[87], participationem entis[88] praedicet[89] ; cum vero de Creatore, entiam[90] ipsam designet. Deus namque ipsa quidem entia[91] est. Forma enim essendi est. ET[92] EX QUA ESSE EST quia scilicet omnia habent esse a Deo, Deus autem a nullo.

18 OMNE NAMQUE ESSE EX FORMA EST. Ad huius rei intelligentiam pauca quidem praemittenda sunt sed admodum[93] necessaria. De aeterno igitur et perpetuo ea quidem, in quibus philosophi cum sanctis scripturis[94] concordant, quantum humana ratio fert, attingamus. Illa enim in quibus philosophia a sacra dissidet scriptura, utpote a via veritatis exorbitantia, reicimus. Prius ergo quid possibilitas et quid actus sit explicemus.

(72) essentia *EM :* habentia (?) *A.*
(73) intraret *A.*
(74) Moyses *A.*
(75) *om.* a quo mittebatur *EM.*
(76) sic *EM.*
(77) misit *EM.*
(78) *om.* ad te *EM. Exod.* 3, 14 : Sic dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos. *Glossa* II, 14 ; p. 282, *Lectiones* II, 38 ; p. 165.
(79) (Deus participat) Deum participare *EM.*
(80) essentiae *EM* : habente *A.*
(81) (est ipsa) ipsum esse *EM :* ipsa *A.*
(82) essentiam *EM :* habentia *A.* The complete sentence reads in *EM :* Nemo intelligat Deum participare essentiae sed ipsum esse essentiam. In *A* it reads : Deus participat habente sed ipsa habentia.
(83) *om. AEM.*
(84) *add.* est *E.*
(85) si *EM.*
(86) *add.* est *EM.*
(87) *add.* per *EM.*
(88) habentis *A :* essentis *M.*
(89) praedicetur *EM.*
(90) essentiam *EM :* habentiam *A.*
(91) habentia *M.*
(92) *om. T.*
(93) admodo *A.*
(94) scriptoribus *AEM.*

19 *Possibilitas* est aptitudo recipiendi status diversos. Possibile namque dicitur vertibile tam in hoc quam in illud. Cum enim dicitur « possibile est hoc esse », idem est ac si diceretur « aptum est, ut sit hoc, sed nondum est illud » ut quoniam ovum possibile est fieri animal i.e. animal inde[95] fieri potest, sed nondum ovum animal est. Haec ergo possibilitas a philosophis *materia* nominatur quae per[96] formarum abstractionem[97] ad intelligentiam satis aperte reducitur[98]. Si quis enim cunctas animo ab aliqua re formas abstrahat, sola (ut opinor) remanebit possibilitas, a formis quodammodo[99] exspoliata.

20 *Actus* vero est possibilitatis perfectio et integritas. Possibile namque dicitur quod esse potest sed nondum est. Ex quo igitur est, et possibilitas perfecta est. Actus ergo ipsum esse possibilitatis est et (ut hoc modo loquar) entitas eius est : ut possibilitas esse dicatur « materia », actus vero « *forma* ».

21 Sed neque id modo dictum est quod actus, de quo nunc loquimur, sit entitas quae Deus est. Sicut enim actus (quod paulo post explicabitur) duplex est, ita quoque entitas duplex est. Dicitur enim entitas[100] entia[101] ipsa, quae Forma[102] essendi est et vere Deus est. Entitas quoque dicitur ipsum esse quod entiâ participat[103] et per quam habet esse. Sic ergo accepta[104] entitas de Deo (ut rem breviter attingam[105]) dici[106] non potest.

22 Actus vero duplex est. Aut enim cum possibilitate est aut sine possibilitate. Actus cum possibilitate forma est in materia. Actus vero sine possibilitate est Necessitas. Possibilitas enim est aptitudo[107] recipiendi status diversos, ut dictum est. Possibilitas ergo est mutabilitas. Quod ergo sine possibilitate est, immutabile est, quare necesse[108]. Actus igitur sine possibilitate Necessitas est. Haec autem a Platone « Aeternitas », ab aliis « Unitas » quasi *onitas*[109] ab *on* Graeco i.e. entitas, ab omnibus autem usitato vocabulo « Deus » appellatur.

(95) unde *EM*. Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 310 ; ed. Joh. Wrobel, p. 338.
(96) vero *A*.
(97) abstractione *A*.
(98) diducitur *EM* : deducitur *A*. *Glossa* II, 30 f ; pp. 287 f. *Lectiones* II, 40 ; p. 165.
(99) *add.* omnibus *EM*.
(100) hentitas *corr. to* entitas *A*.
(101) habentia *corr. to* entia *A*.
(102) *om. T*.
(103) participant *A*.
(104) accipe *e corr. A*.
(105) attingamus *A*.
(106) *om. AT*.
(107) *Lectiones* II, 22 (p. 159) and II, 40 ; p. 165. Concerning the use of *aptitudo* in the twelfth century see the interesting digression in R. W. Hunt, *Studies on Priscian*, *Mediaeval and Ren. Studies* II (1950), 26-28.
(108) nec cum esse *EM*.
(109) omnitas *AT*. *Lectiones* II, 48 ; p. 168 : onitas. *Glossa* V, 18 ; p. 320 : onitas. *Lectiones* VII, 5 ; p. 222.

23 Quoniam ergo actus sine possibilitate est Necessitas, ideoque immutabilitas, necesse est Deum, utpote immutabilem, immateriari non posse. Esse namque in materia idem est quod mutari vel variari. Quod quia de Deo impossibile est, nec Deus quidem immateriari potest. Nulla enim[110] in Deo[111] mutabilitas, pluralitas nulla. Quare et Deus est unitas. Et ne in aliquo forte legentis titubet ratio, cum duo sint genera argumentandi philosophice : per resolutionem invenitur materia, per compositionem vero Deus[112] et forma.

24 Age enim, ab aere subtrahatur forma statuae. Nihil scilicet remanebit nisi sola in aere possibilitas, ut ex eo fieri possit statua. Si forma iterum aeris ab ipso aere dematur, terra quidem remanebit et sola, ut inde aes[113] fieri queat, possibilitas. Formis quoque omnibus a terra mente et animo subtractis, sola quidem possibilitas remanebit, ut terra[114] scilicet fieri vel esse queat. Informis ergo materia possibilitas esse dicitur, quae per abstractionem a formis omnibus exspoliata intelligitur. Nemo tamen aestimet ut, subtracta ab aere forma statuae, aes ipsum quod remanet possibilitas sit illa quam remanere diximus. Duplex namque remanet materia : aes scilicet, unde statua fit, et possibilitas quae primordialis materia est, ad quam resolvendo necesse est veniamus aut infinitatem resolvendo incurremus.

25 Aut vero Creatorem rerum comprobat compositio. Quod enim tam *rationabilis ordo membrorumque dispositio*[115] est in homine, ut oculos habeat ad videndum, aures ad audiendum, manus ad comprehendendum, hic, inquam, *ordo rationalis*[116] *membrorumque*[117] *dispositio* tam sollers artificem esse convincit, sapientia cuius haec omnia tam ordinate disposuerit. Si enim ordo hic casu contingeret, non in omnibus tam aequaliter proveniret. Necesse ergo est Creatorem rebus omnibus praeesse, ad cuius nutum omnia tam rationabiliter habent provenire.

26 Formas quoque rerum comprobat compositio. Cum enim materia sit possibilitas, nihil quidem per materiam est sed esse potest. Sed cum informatur materia, tunc scilicet aes[118] quidem ad actum perducitur. Aes namque per se statua non est. Sed cum forma ei advenit, et actu statua esse incipit. Unde fit ut, quemadmodum possibilitas materia esse convincitur, ita quoque et actus forma esse probetur. Possibilitas ergo materia est, actus vero forma. Cum ergo dicitur « res possibilitate

(110) *om. T.*
(111) *add.* quidem *T.*
(112) dicitur *AEM.*
(113) *om.* inde aes *T.*
(114) *om. T.*
(115) compositio *A.*
(116) rationalisque *T.*
(117) *om. T.*
(118) (scilicet aes) res *AEM.*

est[119] », idem est ac si diceretur « ipsa quidem non est sed esse potest ». Cum ergo dicitur « res actu est », idem est ac si diceretur[120] « est ».

27 Bene ergo[121] Plato materiam *inter nullam et aliquam* dicit esse *substantiam*. Nec enim aliquid est, eo scilicet quod per se actu non est. Nec iterum nihil est, eo scilicet quod esse potest. Ideo quoque[122] auctor idem[123] ad modum cerae eam dicit esse[124] flexibilem quia, quod possibile est, et ad hoc et ad illud flecti potest. Aristoteles[125] vero materiam appellat *corpus incorporeum* : corpus ideo quia corpus fieri potest ; incorporeum quia corpus actu non est et forma caret, quantum in se est.

28 Sunt igitur secundum Platonem duo rerum principia : *actus* (scilicet sine possibilitate i.e. Deus vel Necessitas) et, quasi ex adverso posita, *materia* i.e. possibilitas. Inter haec autem quasi inter extrema[126] sunt formae rerum[127] et actualia. Formae namque rerum a Deo quasi a primo descendunt principio. Formis vero subsunt actualia. Actualibus vero subest[128] possibilitas i.e.[129] materia.

Nemo tamen existimet[130] quod Plato materiam Deo coaeternam esse voluerit, licet Deum et materiam rerum principia constituerit. Immo a Deo descendere voluit materiam. Ubique enim magistrum suum sequitur Pythagoram qui unitatem et binarium duo rerum principia constituit : *unitatem* Deum appellans, per *binarium* materiam designans. Quoniam ergo binarius ab unitate descendit, constat quoniam materiam a Deo descendere voluit, in hoc uno a veritate devians quod[131] nec formam nec materiam creatam esse putavit. Hunc enim usum habuit philosophus, ut creaturam nihil diceret nisi quod ex materia formaque[132] constaret.

29 Hanc igitur de actu et possibilitate subtilitatem Aristoteles subtilissime inspiciens in libro *Peri hermeneias*[133] quaedam actu sine possibilitate esse proposuit, alia vero actu cum possibilitate, alia vero actu

(119) esse *A*.
(120) dicatur *AEM*.
(121) igitur *T*. PLATO, *Timaeus* (Chalc. interpr.), 24 ; ed. MULLACH, p. 179 or ed. WROBEL, p. 64. ABELARD, *Theol. christ.* III ; PL 178, 1243 B. *Glossa II*, 38 ; p. 290.
(122) (ideo quoque) ideoque *T*.
(123) Cf. PLATO, *Timaeus* (Chalc. interpr.), 24 ; ed. MULLACH, p. 179 ; or ed. WROBEL, p. 64.
(124) *om. EMT*.
(125) CHALCIDIUS, *In Tim. Platonis*, 286 ; ed. MULLACH, p. 243.
(126) extra materiam *A*.
(127) *add.* id est *M*.
(128) subsunt *EM : suprascr.* vel est *EM*.
(129) (id est) et *EM : suprascr.* id. est *M*.
(130) aestimet *AEM*.
(131) quia *T*.
(132) et forma *E*.
(133) PL 64, 265. CLARENBALDUS, *De Trinitate;* ed. JANSEN, p. 60*.

numquam sed sola possibilitate. Actus vero sine possibilitate est Necessitas, ideoque Aeternitas, ut praedictum est. Et de Aeternitate quidem, quantum humana ratio patitur, quod ad praesens pertinet negotium diximus.

30 Nunc vero ad personarum Trinitatem transeamus. Et prius quid generatio sit explicemus. Generatio est personae ex persona secundum eandem naturam productio vel semel vel bis vel ter vel deinceps, ut, si quis duos vel tres filios habuerit, et bis vel[134] ter eiusdem naturae personam produxit. Unitas ergo ex se per semel aequalitatem gignit. Unitas enim semel unitas est. Gignit ergo unitas aequalitatem unitatis : ita tamen, ut res eadem sit unitas et unitatis aequalitas. Unitas ergo in eo quod gignit, Pater est : in eo quod gignitur, Filius est. Unum igitur et idem Pater est et Filius. Nec Pater tamen Filius est nec Filius Pater est[135], quia nec unitas in eo quod gignit genita est, nec in eo quod gignitur gignens est.

31 Et quia sapientia Patris eiusdem Filius est, constat quoniam sapientia Dei unitatis aequalitas est, essendi videlicet integritas. Quod quidem tam veraciter dictum aestimo, ut nihil verius dici queat. Dei namque sapientia omnium rerum modus est et omnia terminat. In rebus enim nihil ultra est quam Dei sapientia comprehendat, nihil infra, nihil plus, nihil minus. Dei ergo sapientia essendi est aequalitas.

32 Unde Apostolus Filium *splendorem* et *figuram substantiae*[136] Patris appellat. *Splendorem*, quia est sapientia quae omnes venientes ad se illuminat, sicut in Evangelio dicitur : *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*[137]. Vel ideo splendor substantiae Patris dicitur, quia Pater resplendet in Filio, sicut dicit Dominus in Evangelio : *Philippe, qui videt me, videt et Patrem*[138]. Et hoc est quare Filium splendorem substantiae Patris appellat. *Figuram*, quia essendi est aequalitas.

33 Ex aequalitate namque provenit quod res una figurat aliam et repraesentat. Ut enim quam depinxeris[139] figuram hominem repraesentet[140], necesse est aequaliter, ut in homine caput, nares, oculos et cetera, quae sunt hominis, depingas[141]. Bene ergo Apostolus *figuram substantiae* Patris Filium nominat, eo scilicet quod Filius essendi (ut diximus) est aequalitas.

(134) et *AEM*.
(135) *om.* nec Filius Pater est *E*.
(136) *Heb.* 1, 3. Thierry, *Tractatum*, 43 ; ed. Haring, p. 198.
(137) *John* 1, 9.
(138) *John.* 14, 9.
(139) depingeris *T*.
(140) repraesentat *M*.
(141) depinguas *T*.

34 Vel Filium ideo *figuram substantiae* Patris appellat, quia substantia Patris est unitas. Sed unitas[142] semel tetragonatura prima est. Sicut enim binarius bis vel quaternarius quater arithmetica ratione[143] tetragonum constituit, ita quoque unitas semel tetragonum primum efficit. Sed haec tetragonatura est generatio Filii et (ut verum fatear) tetragonatura haec prima est generatio. Haec autem ab aeterno est. Generatio ergo Filii aeterna est. Et quoniam tetragonatura prima generatio Filii est, et Filius tetragonus primus est. Tetragonatio[144] vero figura est. Merito ergo Filium *figuram substantiae* Patris appellat. Quem tetragonum aeternum Sybilla Hispana nominat dicens : *Cum perveneris*[145] *ad costam Tetragoni sedentis aeterni et ad costam tetragonorum stantium aeternorum.* Bene autem tetragonus Filio attribuitur, quoniam figura haec perfectior ceteris propter laterum aequalitatem iudicatur.

35 Et sicut in omnibus trianguli lateribus quaedam aequalitas est — triangulus namque latera habet aequalia — ita quoque Filius essendi est aequalitas, ut superius dictum est. Haec vero eadem unitatis aequalitas ab unitate gignitur per semel i.e. per integritatem et perfectionem, eo scilicet quod nihil ultra, nihil infra, nihil plus, nihil minus est quam sit in Dei sapientia. Unde Pater in Verbo creat omnia i.e. in existendi aequalitate. Sic enim creat omnia, ut in eis nihil ultra sit, nihil infra ut dicit[146] : *Creavit omnia*[147] *Deus in modo, pondere, numero et mensura*[148]. Et illud[149] : *In Deo*, inquit, *pondus est sine pondere, numerus sine numero*[150] etc.

36 Ut ergo ad propositum redeamus : gignitur quidem ex unitate aequalitas per semel, non per bis vel ter vel quater. *In his* enim quaedam est *inaequalitas* : quare magis[151] et minus. Sed *inter haec* est *aequalitas.* Immo ab aequalitate descendit haec inaequalitas. Si enim aequalitati aliquid dematur, minus est. Si superaddatur aliquid, magis[152] est. Merito ergo dictum est quod ab unitate per semel gignitur unitatis aequalitas, quam per binarii vel alterius alteritatis multiplicationem[153]

(142) *add.* est *T.*
(143) idem *T.*
(144) tetragatio *AEM.*
(145) veneris *T.* The same text is quoted by Clarenbaldus (*De Trinitate;* ed. Jansen, p. 62) and by Pseudo-Bede (PL 95, 397 A).
(146) dicitur *EM.*
(147) *om. A.*
(148) *Sap.* 11 : 21.
(149) *om. AEM.*
(150) Augustine, *De Gen. ad litt.* IV, 3, 8 ; PL 34, 300. Cf. Claudianus Mamertus, *De Statu animae* II, 6 ; PL 53, 145 A.
(151) maius *EM.*
(152) maius *AEM.*
(153) multiplicitatem *T.*

gigni non posse monstratum est. De qua generatione loquitur[154] David : *Semel*, inquit, *locutus est Deus*[155].

37 Est autem quaedam[156] aequalitatis[157] essendi ad unitatem conexio. Aequalitatem namque unitas, unitatem semper[158] diligit aequalitas. Quod per contrarium perpendi potest. Unitas enim divisionem refugit. Nec enim aliunde est quod animatum unumquodque[159] dissolutionem corporis perhorrescit. Omne namque quod est, ad esse naturaliter tendit. Quare ad unitatem. *Omne* enim *quod est, ideo est, quia unum*[160] *est*[161]. Omne ergo, quod est, unum esse desiderat. Necesse ergo est[162], ut divisionem fugiat. Concludatur itaque ut, quoniam unitas divisionem refugit, et unitatem aequalitas diligit et unitas aequalitatem. Amor igitur quidam est et conexio aequalitatis ad unitatem et unitatis ad essendi aequalitatem.

38 Amor autem hic et conexio nec gignitur nec gignit sed ab unitate et ab unitatis aequalitate procedit[163] : non ab uno scilicet illorum sed ab utroque. Nec enim amor vel conexio unius tantum est. Hic amor igitur et conexio ab unitate et ab unitatis aequalitate procedens Spiritus sanctus est, ut, quoniam unitas Pater est, aequalitas[164] essendi Filius, a Patre et Filio procedat Spiritus sanctus. Et quoniam unum et idem est tam unitas quam unitatis aequalitas quam amor et conexio ab utroque procedens, fateamur necesse est, quoniam unum et idem Pater et Filius et Spiritus sanctus est[165]. Sicut tamen nec Pater Filius, nec Filius Pater est[166], ita quoque Spiritus sanctus nec Pater nec Filius est.

Sicut enim unitas in eo quod gignit non[167] gignitur, sed nec in eo quod gignitur gignit, ita quoque in eo quod procedit nec gignitur unitas nec gignit. Amor autem hic[168] dicitur « Spiritus » quasi benignitas, juxta illum loquendi usitatissimum modum : « Ex bono spiritu iste vel ille fecit hoc vel illud » i.e. ex benignitate.

39 Ab hac igitur sancta et summa Trinitate descendit quaedam per-

(154) dum loqueretur *AEM*.
(155) *Ps.* 61, 11. Thierry, *Tractatus*, 41 ; ed. Haring, p. 200.
(156) *add.* aequalitas *AEMT*.
(157) *om. T.*
(158) *om. A.*
(159) quoque *A.*
(160) *add.* numero *T.*
(161) Boethius, *In Porph.* I ; PL 64, 83 B. Thierry, *Tractatus*, 31 ; p. 195.
(162) *om. AEM.*
(163) procedens *T. Lectiones* VII ,1 ; p. 222.
(164) *om. AEM.*
(165) *om. T.*
(166) *om. T.*
(167) nec *T.*
(168) *marg.* « hic » adverbium *A.*

petuorum trinitas[169]. Unitas enim secundum hoc quod unitas est, materiam creat. Formas vero rerum secundum quod est unitatis aequalitas. Ex eo quod est amor et conexio creat spiritum. Bene autem ex eo quod est unitas materiam creare dicitur. Ab unitate namque descendit alteritas et ob hoc ab immutabili mutabilitas. Alteritas namque unitatem semper exigit. Alterum etenim ab uno « alterum[170] » dicitur. Ut sit ergo alterum, praeesse necesse est quodammodo unum. Quare et ab unitate descendit alteritas, ideoque mutabilitas.

40 Sed quod mutabile est, aptum est ut diversos status recipiat. Dictum est autem quoniam aptitudo haec materia est. Quare etiam materia ipsa quidem mutabilitas est. Haec autem ab unitate descendit. Unitas ergo materiam creat ex eo quod unitas est. Haec eadem formas rerum creat omnium ex eo quod unitatis est aequalitas. Forma namque rei integritas est et perfectio eius : velut humanitas quidem (ut more inusitato loquar) aequalitas est essendi hominem. Ut enim aliquid homo sit, nihil ultra in eo est, nihil infra, nihil plus, nihil minus.

41 Merito ergo ab illa simplici Forma divina rerum omnium formae emanare dicuntur, quia iuxta Formam illam divinam unaquaeque res suam habet essendi aequalitatem. Sicut enim Forma divina aequalitas essendi est, sicut etiam integritas et perfectio omnium rerum, ita quoque (ut ad exemplum descensus fiat) humanitas[171] aequalitas quaedam et integritas essendi hominem est. Quare humanitas imago quaedam formae est. Illa vero divina vere Forma est.

42 Dictum autem est quoniam unitas[172] secundum hoc, quod amor est[173] et conexio, spiritum creat. Motus namque substantialis ei est. Omne autem, quod est, movetur i.e. tendit naturaliter ad id quod diligit. Sed et omne, quod est, ad esse tendit quoad eius est : quare ad unitatem. Omne igitur, quod est, unitatem diligit. Ad eam namque naturaliter tendit. Quoniam ergo ex amore quodam moventur i.e. tendunt omnia ad esse, ideoque ad unitatem — non enim aliter tenderent ad esse — ideo, inquam, merito dicitur spiritum creare unitas ex eo quod amor et conexio quaedam est. Motus namque substantialis spiritui est, qui[174] ex amore quodam movetur i.e. naturaliter tendit ad esse, ut dictum est.

43 Creat ergo Pater omnia, Filius omnia, Spiritus sanctus omnia. Quicquid enim creat Pater, creat Filius, creat Spiritus sanctus. Nemo ergo[175] existimet[176] quod solius Patris sit creare sicut solius Patris est

(169) *De Septem septenis*, 7 ; PL 199, 961 C.
(170) (uno alterum) altero *T*.
(171) humanitatis *T*.
(172) est *AEM*.
(173) unitas *AEM*.
(174) *suprascr.* vel quia *M*.
(175) igitur *T*.
(176) aestimet *AEM*.

gignere. Sed ut singula latius attingam : licet ab unitate descendat alteritas ideoque materia, in ipsa tamen materia[177], quantum in se[178] est, nulla est pluralitas. Ipsa quidem[179] simplex est. Sed nec in forma, quantum in se est, pluralitas ulla est[180].

44 Ponamus enim per hypothesim[181] materiam non esse, quod tamen fieri non potest : ad unam (ut verum fatear) formam omnes rerum omnium formae relabentur[182]. Nec erit nisi una et simplex Forma, divina scilicet, quae una vere Forma est. Non igitur in materia, quantum in se est, ulla est pluralitas : nec[183] in forma, quantum in se est. Pluralitas tamen ex coniunctione utriusque provenit, formae videlicet et materiae. Itaque fit, ut utrumque[184] origo pluralitatis sit. Materia namque pluralitatis causa est, ea videlicet causa *sine qua* fieri non potest. Forma quoque pluralitatis causa est sed ea scilicet *per quam* pluralitas est.

45 Illud quoque tacendum non est quod hoc et illud possibile una est materia : una i.e. indifferens, eo scilicet quod nullius naturae est. Materia namque informis est. Natura vero forma est in materia, sine qua differens nihil esse potest. Quare hoc et illud possibile una est materia. Hoc tamen possibile et illud non sunt res eadem[185] numero[186], quia nec hoc possibile illud est nec illud hoc. Sed diversa sunt possibilia.

Omnes quoque formae una forma sunt i.e. indifferens, ita scilicet ut omnes formae una forma[187] sint simplicitate. Illud enim constat esse verissimum quod Forma divina omnes est formae. Et econverso omnes formae, simpliciter et in eo quod ipsae sunt consideratae, unum simplex sunt in Formam quodammodo divinam relapsae.

46 Forma namque divina rerum omnium forma est i.e. perfectio earum et integritas. Sed si Forma divina omnes formae est, ipsa igitur, inquiet aliquis, est humanitas. Sed haec deridenda est illatio, utpote conclusionis iure[188] inefficax. Quod planum iam[189] fiet inde, si rerum proprietatem ipsamque[190] verborum distinctionem[191] diligenter perspi-

(177) *add.* in ipsa materia *A*.
(178) *om. T.*
(179) namque quiddam *AEM*.
(180) *om. A.*
(181) ypothesis *A*.
(182) relabuntur *T*.
(183) non *AEM*.
(184) utraque *EM*.
(185) eaedem *EM*.
(186) nomero *E*.
(187) *om. T.*
(188) vere *AEM*.
(189) *om. AEM*.
(190) (ipsamque) ipsa quoque *AEM*.
(191) distinctione *AEM*.

cias. Dico ergo[192] quod forma *haec*, humanitas videlicet, per materiam habet, ut ipsa sit humanitas. Quod autem forma est, ex materia non contrahit[193], sed quia integritas, perfectio et aequalitas essendi est. Licet ergo divina Forma omnes sit formae, eo scilicet quod est omnium rerum perfectio et integritas, non licet tamen concludere quod divina Forma sit humanitas.

47 Divinitas namque immateriari non potest. Humanitas vero habet quidem per materiam, ut sit humanitas, quemadmodum dictum est. Sed nec Forma divina nec etiam *id*, quod forma divina est, dicitur[194] esse *id*, quod per materiam humanitas est. Pronomina namque nomina sequuntur[195], propter quae reperta sunt et ad quae referuntur : ut si quis dixerit « Socrates legit, *is* disputat », idem est ac si dicatur[196] « Socrates legit, Socrates disputat ». Nemo ergo iure concesserit *id*, quod forma divina est, esse *id*, quod per materiam humanitas est vel econverso : ne forte illud periculum incurrere videamur quod Forma divina humanitas esse concedatur[197].

48 *Forma* ergo *haec* humanitas Forma illa, quae est divinitas, nec est nec esse dicetur[198]. Sed dicatur sic forma[199] : *forma haec*, quantum in se est vel inquantum forma est (« humanitatis » scilicet nomine, quod contagionem materiae designat, non addito), *forma*, inquam, *haec* vel haec essendi aequalitas, quantum in se est, Forma divina est ita tamen, ut pronomen additum, cum dicitur forma *haec*, nullam contagionem materiae designet. Sicut enim facies una in diversis renitens[200] speculis una quidem[201] in se est sed propter[202] speculorum diversitatem[203] *haec* una, *illa* vero altera esse putatur, ita quoque (si comparare liceat) Forma quidem divina in omnibus quodammodo relucet nec est nisi una, quantum in se est, rerum omnium Forma si harum, quae formae putantur diversae, illam veram puramque simplicitatem consideres.

49 Sed ex diversis possibilibus sibi subiectis *haec* forma « una », *illa* « altera » esse dicitur, *haec* « humanitas », *illa* « arboreitas » appellatur, *haec* unum non solum una, *illa* vero aliud non solum alia existimatur. Quas igitur formas per pluralitatis diversitatem possibilitatis i.e. materiae

(192) igitur *T.*
(193) trahit *AEM.*
(194) diceretur *T.*
(195) sequentur *A.*
(196) diceret *EM.*
(197) concedat *EM.*
(198) Forma ergo haec humanitas forma illa nec est quae etiam nec esse dicitur divinitas *T.*
(199) *om. T.*
(200) retinetur *AEM.*
(201) quod *EM.*
(202) pro *T.*
(203) diversitate *T.*

mutabilitas explicat. Easdem quodammodo in unum Forma divina complicat et ad unius formae simplicitatem inexplicabili modo revocat.

Numquam igitur perit materia, numquam forma. Sed si forte nullus homo extiterit, id, quod humanitas erat, humanitas quidem esse desinit ; forma tamen, quantum in se est, ad simplicitatem Formae divinae quodammodo relapsa, numquam (si verum fateri volumus) perit. His itaque praemissis, perspicuum est (ut existimo[204]) quid sibi voluit philosophus cum ait : OMNE ESSE EX FORMA EST. Per materiam quippe res non est sed esse potest. Per formam vero est. Forma namque integritas est et perfectio rei.

50 Litterae continuatio[205] erit haec : Vere, Deus forma est, quia OMNE ESSE EX FORMA EST et omne, quod est, ex Deo est. STATUA ENIM. Inductione probat quod praedixerat. Et est primum inductum de statua. Sententia vero haec est : Statua quidem aerea NON SECUNDUM AES, unde ipsa fit, DICITUR statua SED propter[206] FORMAM quae ipsi aeri imprimitur et quae in eo est insignita. SECUNDUM[207] AES, inquit, i.e. non per[208] aes. Ipsum namque aes et statua fieri potest et non fieri. Ideoque NON SECUNDUM AES DICITUR statua sed SECUNDUM FORMAM.

51 Cuiusmodi enim forma fuerit, talis statua esse dicetur : ut, si aes forma insignitum fuerit humana, et « hominis » vocabulo appellabitur statua. Et hoc est quod ait : EFFIGIES ANIMALIS[209] DICITUR. Cuius enim ANIMALIS EFFIGIES IN EO INSIGNITA fuerit, eiusdem[210] animalis vocabulo statuam nominabis. Bene autem inquit SECUNDUM FORMAM. Formas namque rerum sequuntur[211] vocabula, secundum quas rebus ipsis sunt imposita. IPSUM QUOQUE AES. Ecce aliud inductum. Quasi dicat : non solum statua secundum aes non dicitur sed secundum formam, immo etiam IPSUM AES NON SECUNDUM materiam i.e. TERRAM aes DICITUR sed quandam habet FIGURAM unde aes appellatur.

52 TERRA QUOQUE IPSA. Non solum, inquit, aes secundum formam dicitur sed TERRA etiam IPSA NON SECUNDUM YLEN[212], quae materia est, « terra » nuncupatur SED SECUNDUM siccitatis formam et gravitatis. Et hoc est tertium inductum. Non KATA YLEN. *Kata* interpretatur per ; *yle*[213] silva[214]. Materia vero silva dicitur esse[215]. Materia namque informis

(204) aestimo *AEM*.
(205) conextio *EM*. *Lectiones* II, 50 f. ; p. 169.
(206) per *AEM*.
(207) non secundum *T*.
(208) *om. T*.
(209) animal *AEM*.
(210) eius *EM*.
(211) sequentur *A*.
(212) hylen *A*.
(213) *add.* id est *A*.
(214) silvam *AEM*. *Lectiones* II, 54 ; p. 171. *Glossa II*, 40 ; p. 291.
(215) Cf. CHALCIDIUS, *In Tim. Platonis*, 271 ; ed. MULLACH, p. 239.

quasi rude lignum est. Sicut enim rude lignum et ad hoc et ad illud habet se, ita quoque informis materia et hunc et illum statum potest recipere.

53 NIHIL IGITUR etc. Haec est inductionis conclusio et est ab inductis illatio : quandoquidem statua, aes et terra non secundum materiam esse dicuntur sed secundum formam — quod autem evenit in his, ratione consimili continget in aliis — NIHIL IGITUR etc. Et est argumentum a similibus sumptum.

54 SED DIVINA SUBSTANTIA etc. Nihil, inquit, secundum materiam esse dicitur sed secundum formam. SED DIVINA, inquit, SUBSTANTIA ex qua scilicet esse habent omnia FORMA EST SINE MATERIA. Forma scilicet est[216] quae[217] materiae nihil debet. Numquam enim Forma immateriatur divina. Et assignat (ut mihi quidem videtur) *differentiam* inter ceteras, quae formae putantur, et eam quae vere Forma est, Formam loquor divinam, *hanc* videlicet quod, licet[218] unumquodque secundum propriam formam esse dicatur, forma tamen[219] cuiusque id, quod est, materiae debet et immateriatur, ut unumquodque faciat id esse quod est.

55 Forma vero divina, licet ex illa esse habeant omnia, nihil tamen materiae debet nec immateriatur, ut res esse faciat, sed in sua manens immutabilitate semper eadem perdurat. ATQUE IDEO UNUM EST[220]. Quia scilicet Forma divina nihil debet materiae, idcirco dicit[221] : Forma divina UNUM solum EST. Ex materiae namque informis mutabilitate formarum quidem habet multiplicitas provenire. ET EST ID QUOD EST, hoc ideo quia nec[222] ex alio est nec ex partibus constat, immo unum simplex est.

56 RELIQUA ENIM etc. Vere, sola Forma divina EST ID QUOD EST quia cetera, inquit, NON SUNT ID QUOD SUNT, ideo scilicet quia nec ex se sunt. Et ex partibus constant quarum[223] ipsa nulla sunt. Quod auctor latius exequitur dicens : UNUMQUODQUE ENIM etc. Quasi dicat : unumquodque aliorum EX SUIS PARTIBUS constat et est illae[224] simul[225] CONIUNCTAE sed nulla illarum[226] per se. Et hoc est : ET EST HOC ATQUE HOC[227], ut coniunc-

(216) *om.* forma scilicet est *T.*
(217) *add.* scilicet *T.*
(218) *om.* quod licet *E.*
(219) (forma tamen) formatum *T.*
(220) *om. T.*
(221) inquit *T.*
(222) neque *T.*
(223) quare *AEM.*
(224) *suprascr.* subaudis « partes » *A.*
(225) similis *EM.*
(226) aliarum *AEM.*
(227) *om.* et est hoc *T.*

tive[228] scilicet[229] accipiatur totum hoc, non distributive[230], i.e. PARTES SUAE coniunctive. Et est haec praecedentium expositio.

57 SED NON HOC[231] VEL HOC i.e. nulla suarum[232] partium est, ut disiunctive[233] scilicet legatur totum hoc. SINGULARITER, inquit, i.e. per se. Quamvis enim UNUMQUODQUE sit PARTES SUAE CONIUNCTAE, nulla tamen illarum per se est. UT CUM HOMO TERRENUS etc. Exemplo docet quomodo, cum aliquid ex partibus constet, illud quidem sit PARTES ILLAE simul CONIUNCTAE et tamen nulla illarum[234] sit per se, quia HOMO, inquit, TERRENUS CORPUS ET ANIMA simul EST sed nec hoc nec illud per se est. IN PARTE IGITUR etc. Quandoquidem homo corpus et anima simul est sed nullum eorum per se, homo igitur propter partem NON EST ID QUOD EST : propter partem ideo quia nulla scilicet suarum partium. IN PARTE, inquit, i.e. propter partem, ut expositum est.

58 QUOD VERO NON EST EX HOC etc. Quod ex partibus, inquit, constat, illud quidem NON EST ID QUOD EST. Sed quod non ex partibus constat, immo simplex quiddam et ex seipso est, ILLUD VERE EST ID QUOD EST. NON EST, inquit, EX HOC ATQUE HOC i.e. non ex partibus constat. SED TANTUM EST HOC i.e. simplex quiddam est. ILLUD VERE EST ID QUOD EST, idcirco scilicet quia ex seipso est[235] nec partibus constat quarum[236] nulla est. ET EST PULCHERRIMUM quia nihil pulcherius eo vel aeque pulchrum[237] illi est. FORTISSIMUMQUE quia ex nullo est sed omne quod est per ipsum est. Et hoc est : QUIA NULLO NITITUR i.e. non ex alio sed ex seipso est.

59 QUOCIRCA HOC VERE UNUM quia ab alio non est nec ex partibus constat sed simplex quiddam est. Ideo, inquit, VERE UNUM est IN QUO NULLUS NUMERUS quia in eo scilicet nulla partium est pluralitas, accidentium multitudo nulla. NULLUM IN EO ALIUD etc. Id est : in eo nihil est nisi ID QUOD ipse Deus EST, ut in homine quidem est humanitas, accidentium pluralitas, quorum nihil homo est.

60 NEQUE ENIM SUBIECTUM etc. In Forma, inquit, divina nihil est nisi quod ipsa est, quoniam ea nulli extrinseco subiecta est[238]. Quod statim probat[239] dicens : FORMA ENIM EST. Subiungit vero rationem, quare Forma

(228) coniuncte *AT*.
(229) *om. T*.
(230) distribute *A*.
(231) haec *EM*.
(232) suorum *A*.
(233) distinctive *EM*: disiuncte *T*.
(234) illorum *A*: *om. T*.
(235) *om. T*.
(236) quare *AEM*.
(237) pulcher *T*.
(238) *add.* eo quod ipsa forma est ; ideo scilicet formae nulli subiectae sunt sed sola materia subiecta est *E*.
(239) comprobat *T*.

divina nulli subiecta sit : eo quod ipsa FORMA EST, ideo scilicet quia[240] formae nulli subiectae sunt. Sed sola materia subiecta est. Et hoc est : FORMAE ENIM etc. SUBIECTAE, inquit, ESSE NON POSSUNT quia nec in eis fundantur[241] accidentia nec accidentibus substare[242] queunt.

61 NAM QUOD CETERAE FORMAE etc. Quasi dicat : vere, forma subiecta esse non potest. NAM QUOD humanitas, vel si qua huiusmodi forma est, accidentibus dicitur esse subiecta, illud quidem non ideo dicitur quod ipsa in eo, quod ipsa est, accidentia suscipiat sed quia materia illi subiecta est. Quoniam enim MATERIA HUMANITATI SUBIECTA aliquod suscipit accidens, et HUMANITAS contactu materiae hoc idem VIDETUR SUSCIPERE. Sola tamen materia accidens illud suscipit quod humanitas, quantum in se est, suscipere nequit.

62 Et hoc est : DUM ENIM MATERIA etc. Quasi dicat : quod accidens materia suscipit[243], illud quidem HUMANITAS[244] VIDETUR SUSCIPERE sed non recipit. FORMA VERO QUAE EST SINE MATERIA etc. Quia MATERIA, inquit, HUMANITATI SUBIECTA est, idcirco HUMANITAS VIDETUR RECIPERE ACCIDENS quod materia suscipit. Sed Forma, cui numquam subest[245] materia, nullo quidem modo esse poterit subiecta, quoniam scilicet nec immateriatur nec contactu materiae accidens suscipere videbitur. NEC VERO INESSE MATERIAE. Quasi dicat : nec Forma divina subiecta accidentibus erit nec immateriari ullo modo poterit.

63 NEQUE ENIM ESSET FORMA etc. Forma, inquit, divina nihil materiae debet. Si enim immateriaretur, nec esset forma SED IMAGO i.e. quaedam formae similitudo, illud videlicet insinuans quod formae rerum extra materiam in mente divina sunt ibique in sua simplicitate et immutabilitate consistentes verae formae sunt. Quae vero materiam informant, ab illis inexplicabili quodam modo defluunt nec veraciter formae dici queunt. Sed quaedam illarum imagines et quodammodo repraesentationes sunt.

64 Et hoc est[246] : EX HIS ENIM FORMIS etc. Ac si diceret : EX FORMIS QUAE PRAETER MATERIAM SUNT i.e. quae in mente divina sunt, defluunt ISTAE quae materiam informant et corpora efficiunt[247]. Et hoc est : QUAE SUNT IN MATERIA i.e. quae illam informant etc. NAM CETERAS[248] QUAE IN CORPORIBUS SUNT etc. Solae, inquit, formae quae in mente divina sunt, merito « formae » dicuntur. Abusio namque loquendi est, cum illas,

(240) *om. AEM.*
(241) fundatur *AM.*
(242) stare *T.*
(243) *om. A.*
(244) *om. A.*
(245) subiecta est *A.*
(246) *om.* et hoc est *T.*
(247) inficiunt *T.*
(248) ceteris *AEMT. Lectiones II*, 66 ; p. 175.

quae corpora informant, « formas » vocamus. Neque enim « formae » dici veraciter possunt sed (ut dictum est) IMAGINES quaedam et repraesentationes formarum sunt. ABUTIMUR i.e. rectum loquendi usum non sequimur. DUM IMAGINES i.e. quaedam formarum repraesentationes et similitudines sunt.

65 ASSIMILANTUR ENIM etc. Vere, hae[249], quae formae putantur, non formae sed formarum imagines sunt. Quodammodo enim illis formis sunt similes et eas repraesentant, quae extra materiam positae in mente divina sunt. Et hoc est : ASSIMILANTUR i.e. similes sunt, etc.

66 At vero nullum conturbari oportet eo quod sub plurali numero *formas* ab aeterno in mente divina dicimus esse, ne forte pluralitatem rerum[250] ab aeterno esse concludat et plura, quorum nullum Deus sit, aeterna esse Deoque[251] coaeterna, mentis quodammodo traductus errore confingat. Ut enim iam superius dictum est, omnes rerum omnium formae in mente divina consideratae una quodammodo forma sunt in Formae divinae simplicitatem inexplicabili quodam modo relapsae. Formas igitur plures in mente divina ab aeterno esse dicimus, non quod aeternitati[252] solitariae ulla rerum ascribatur pluralitas sed propter rerum harum numerositatem plurali utimur numero ex quarum diversitate formarum habet multiplicitas provenire.

67 NULLA IGITUR IN EO DIVERSITAS. Quandoquidem Deus est unum et in quo nihil est praeter id quod ipse est, NULLA IGITUR IN EO etc. *Diversitas* vero quattuor modis dicitur. Aut enim diversa sunt aliqua definitione ut substantia et qualitas, aut differentiis substantialibus ut arbor et animal, aut accidentibus ut Socrates et Plato, aut diversa dicuntur aliqua eo scilicet quod unum non est alterum, licet illa non differant inter se. Et hoc quidem solo diversitatis modo diversae sunt in Deo personae, eo videlicet quod eaedem non sunt, non quod habent differre. Neque ratione substantiae differunt nec substantialibus differentiis nec accidentibus. Ideoque nullo differunt modo. Sed diversae sunt quia scilicet persona Patris non est persona Filii vel persona Spiritus sancti.

68 Ait ergo : NULLA IN EO DIVERSITAS quantum ad ea quae diversa sunt ratione substantiae. NULLA EX DIVERSITATE PLURALITAS quantum ad diversitatem quae provenit ex differentiis substantialibus. Et hoc quidem subtilissime a philosopho dictum est. Diversitas namque rationalis[253] substantiae pluralitatem numeri minime facit. Licet enim substantia et qualitas diversa sint ratione substantiae, non tamen sunt numero plura. Neque enim numerum faciunt inter se, quae sibi compacta sunt et

(249) *om. AEM.*
(250) *om. A. Lectiones II*, 66 ; p. 175.
(251) Deo namque *AEM.*
(252) End of text in *T.*
(253) rationis *EM.*

coniuncta, sed ea quae a se discreta sunt et disiuncta. Sed et in eis, quae differentiis substantialibus distant, subintrat numeri pluralitas. Idcirco igitur ait philosophus : NULLA EX DIVERSITATE PLURALITAS. Quasi dicat : nec in eo est diversitas, quae ex ratione substantiae proveniat, nec illa unde provenit pluralitas i.e. nec illa quam substantialis comitatur differentia. NULLA EX ACCIDENTIBUS MULTITUDO quantum ad diversitatem, quae provenit ex accidentibus. ATQUE IDCIRCO. Quasi dicat : quia NEC substantialis differentia nec accidentalis subintrat, non ergo NUMERUS.

III

1 DEUS ergo A DEO NULLO DIFFERT usque NAM QUOD TERTIO etc. Probat in Deo numerum non esse quia Deus a Deo non differt nec substantialiter nec accidentaliter. Sed ubi differentia non est, nec pluralitas. Differentiam namque pluralitas semper exigit. QUARE NEC in Deo est NUMERUS. IGITUR UNITAS. Quod nihil est aliud nisi quod unus Deus est, non plures dii. DIFFERENTIIS, inquit, IN SUBIECTO POSITIS distat[1]. Hoc non propter aliquam additur differentiam sed quia proprietas differentiarum est. NAM QUOD TERTIO etc.

2 Praesumeret forsitan aliquis in Deo pluralitatem esse, eo scilicet quod ter « Dei » repetitur vocabulum cum dicitur « Pater Deus est, Filius Deus, Spiritus sanctus Deus ». Idcirco philosophus contra : vere, in Deo, inquit, nulla est pluralitas. NAM QUOD TERTIO « DEUS » REPETITUR, nullam in Deo pluralitatem numeri faciet i.e. non plures deos haec vocabuli repetitio constituet. Quod ut facilius intelligatur, pauca de numero ad difficultatis huius explanationem praemittantur.

3 Ut igitur ab unitate disputationis sumatur initium, dico quoniam non est nisi unitas tantum. Nec recte philosophatur qui plures unitates esse mentitur. Quod enim unitates in plurali numero dicimus, illud quidem propter rerum diversitatem subiectarum unitati, non propter unitatum distantiam, quae nulla est, pronuntiamus. Si quis ergo bis vel ter « unum » praedicaverit, haec quidem unitatis repetitio pluralitatem nullam constituit. Si vero unum et duo dixero, pluralitatem quidem faciet haec numerabilis rerum discretarum computatio.

4 NUMERUS ENIM DUPLEX EST, alter scilicet QUO NUMERAMUS, ALTER QUI IN REBUS NUMERABILIBUS CONSTAT. *Numerus* vero QUO NUMERAMUS est *unitatis eiusdem repetitio* : ut si dicas bis unum, ter unum, et consimilia. Et dicitur hic numerus esse quo numeramus, per quem scilicet numerando loquimur, eo videlicet quod in solo verbo est, non in numerosa rerum discretione. *Numerus* vero, QUI IN REBUS NUMERABILIBUS CONSTAT,

(1) *om. A. Lectiones III*, 1 ; p. 176. *Glossa* III, 1 ; p. 294.

rerum est *discretarum numerosa computatio* sive mavis[2] dicere *unitatum aggregatio*. Aliud est enim eandem[3] multotiens repetere, aliud unitatem unitati aggregare[4]. Et hoc est quod ait : TRES UNITATES NON FACIUNT[5] PLURALITATEM NUMERI i.e. trina unitatis repetitio pluralitatem non constituit.

5 Diversis tamen modis « numerare » accipiet : aut eandem unitatem multotiens repetere aut unitatem unitati aggregare, quod est diversas res et discretas computare. SI[6] ADVERTAMUS, inquit, AD RES NUMERABILES. Putaret forsan aliquis quod, quia tres personae sunt, et in eis pluralitas esset. Ideoque philosophus contra : Non est, inquit, in eis pluralitas. Sed tamen hoc ea dico conditione, SI ADVERTAMUS etc., i.e. si consideremus pluralitatem rerum numerabilium i.e. rerum discretarum computationem. AC NON AD IPSUM NUMERUM i.e. non ad unitatem multotiens repetitam. ILLIC ENIM. Si advertamus, inquit, ad res numerabiles, non erit in personis pluralitas, quia ILLIC i.e. in personis FACIT NUMERUM REPETITIO UNITATUM. Ac si dicat[7] : non est in personis numerus nisi unitas multotiens repetita. Et ponit hic *numerum* pro multiplici unitatis eiusdem repetitione.

6 IN EO AUTEM etc. Numerus, inquit, ille qui numerosam facit rerum diversitatem non fit per unitatem bis vel ter repetitam sed per unitatem unitati aggregatam. ATQUE PLURALITAS, hoc videlicet quod pluries repetitur unitas, MINIME FACIT i.e. DIVERSITATEM RERUM non constituit. *Numerus enim duplex est.* Dividit numerum in eiusdem unitatis saepissimam repetitionem et in rerum numerabilium i.e. rerum numero diversarum computationem[8].

7 Littera continuabitur sic : Vere, unitatis repetitio rerum diversitatem non constituit sed unitatum aggregatio quia NUMERUS etc. UNUS QUIDEM quantum ad unitatis repetitionem QUO NUMERAMUS i.e. unitatem bis vel ter vel pluries repetimus. ALTER VERO quantum ad unitatum aggregationem QUI IN REBUS NUMERABILIBUS CONSTAT i.e. facit numerosam rerum diversitatem.

8 ETENIM UNUM etc. Quasi dicat : cum profertur hoc vocabulum « unum », res unitati subiecta quodammodo designatur. UNUM enim de re ipsa unitati subiecta dicitur. Hoc vero vocabulum « unitas » de re

(2) maius *A*.
(3) eadem *A*.
(4) *marg.* Nota bene quod aliud est unitatum repetitio, aliud unitatum aggregatio *A*.
(5) facient *EM*.
(6) *add.* enim *A*.
(7) All *Mss.* have the abbreviation a<c si> d<icat>, followed by a blank space in *EM* both of which also have the letter r (with a stroke through the middle) on the margin. The letter r may point to an erasure *(rasura)* already found in the scribe's exemplar.
(8) computatione *A*. Cf. *Lectiones III*, 4 ff. ; p. 177. *Glossa III*, 3 ; p. 295.

subiecta non praedicatur. Sed id tantum unitas est, per quod « unum » dicitur.

9 DUO RURSUS. Ac si dicat[9] : sicut, cum « unum » dicimus, rem unitati subiectam declaramus ita quoque, si « duo » dixero, res numerabiles i.e. discretas designo. Et hoc est : DUO SUNT IN REBUS i.e. per hoc vocabulum res dualitati subiectae designantur. DUALITAS NIHIL. Dualitatem accipit hic pro unitate repetita bis. Non vero dicit nihil esse dualitatem. Sed est haec sententia quod unitas repetita bis non facit rerum numerabilium discretionem SED TANTUM DUALITAS QUA DUO etc. Dualitatem accipit[10] superius pro unitate bis repetita, hic vero pro unitate unitati aggregata. Haec[11] enim est secundum quam vel homines vel aliae res « duae » esse dicuntur, ut hoc modo legatur littera : unitas quidem bis repetita non facit in rebus numerum sed dualitas i.e. unitas unitati aggregata. Et hoc est : QUA[12] DUO etc.

10 ERGO IN NUMERO etc. Quandoquidem unitas vel dualitas nullam designant rerum discretionem, ERGO IN NUMERO etc. QUO NUMERAMUS, inquit, et refertur hoc ad unitatem multotiens repetitam. REPETITIO UNITATUM FACIT PLURALITATEM. Sed quid est quod superius inquit quod unitatis repetitio pluralitatem non constituat, hic vero dicit quod pluralitatem faciat? Puto quod « *pluralitatem* » appellat hic saepissimam unitatis eiusdem repetitionem. Superius vero rerum diversarum computationem.

11 IN RERUM VERO NUMERO. In *numero*, inquit, *numerante* pluralitatem facit unitatis repetitio sed IN RERUM discretarum NUMERO unitatum aggregatio. Et hoc est : NON UNITATUM REPETITIO, immo potius aggregatio. VELUT SI DE EODEM etc. Quasi inductione utitur ad probandum, quod unitatis repetitio rerum pluralitatem faciat. Licet enim, inquit, de eodem diversis nominibus designato unum ter vel pluries praedicaverimus, non tamen propter hoc numerum in rebus constituimus sed unitatem totiens repetivimus. Et hoc est : NON NUMERATIO i.e. diversarum rerum computatio.

12 VELUT SI DICAM SOL etc. Aliud inductum est quod de sole a philosopho dicitur, cuius nomen licet ter repetierim, NON ideo sequitur ut TRES SOLES EFFECERIM. NON IGITUR etc. Ab inductis est illatio. Quasi dicat : non quotienscumque de mucrone vel de sole unum praedicaverim, fiet rerum discretarum computatio.

13 NON IGITUR, SI DE PATRE etc. Quasi dicat : licet « Dei » vocabulum tertio praedicarim de Patre et Filio et Spiritu sancto, non fiet propter hoc diversorum computatio. Et hoc est : TRINA PRAEDICATIO, quod scilicet

(9) diceret *EM*.
(10) accepit *EM*.
(11) hoc *A*.
(12) qui *A*.

ter repetitur « Deus » de diversis personis vocabulum praedicando, NON NUMERUM FACIT i.e. non diversorum computationem.

14 Sed quaeret aliquis : numquid tres personas esse concedis ? Non solum concedo, verum etiam confirmo. In personis ergo est numerus, diversitas etiam et pluralitas, praesertim cum ipsae personae plures sint, eo quod tres sunt et diversae ? Ad quod respondendum aestimo, quod in personis est *numerus numerans* et pluralitas accepta sic : repetita scilicet pluries unitas et diversitas huiusmodi quod una scilicet persona non est altera. Cum enim dicitur quod personae plures sint, pluralitas hic solam unitatis repetitionem designat, non discretam rerum numerositatem.

15 HOC ENIM etc. In Deo, inquit, non est rerum numerositas quia HOC, ut deos videlicet plures esse necessario concedant etc., ILLIS IMMINET quasi scilicet periculum. Quod est dicere : gravat eos, Arianos subintelligens, QUI INTER EOS i.e. Patrem et Filium et Spiritum sanctum DISTANTIAM FACIUNT MERITORUM. Dogmatizant scilicet Patrem maioris esse meriti quam Filius, Filium vero maioris quam Spiritum sanctum.

16 CATHOLICIS VERO. Illud, inquit, periculum haereticis illis imminet sed non CATHOLICIS NIHIL IN DIFFERENTIA[13] CONSTITUENTIBUS i.e. nullam inter personas differentiam assignantibus. Non enim differunt, ut dictum est, licet unam alteram esse minime concedamus. IPSAMQUE[14] FORMAM UT EST ESSE PONENTIBUS i.e. Formam divinam simplicem esse et sine omni diversitate credentibus.

17 NEQUE ALIUD ESSE etc. Ille enim opinatur ALIUD ESSE QUAM EST, qui maioris meriti Patrem esse mentitur quam Filium. RECTE REPETITIO etc. Quasi dicat : cum de Patre et Filio et Spiritu sancto « Deus » tertio praedicatur[15], unitatis quidem eiusdem est secundum catholicos repetitio, non rerum diversarum computatio. QUAM ENUMERATIO DIVERSI i.e. et non diversorum enumeratio. ATQUE HAEC TRINITAS i.e. Pater et Filius et Spiritus sanctus UNUS DEUS. Ac si dicat[16] : licet in personis quaedam sit quodammodo diversitas, in[17] substantia tamen unitas. VELUT ENSIS. Exempla repetit quae superius induxerat ad maiorem rei propositae intelligentiam.

18 SED HOC INTERIM etc. Totum, inquit, hoc dictum est, ut intelligatur quoniam non omnis unitatum repetitio numerosam rerum pluralitatem conficit. NON VERO ITA DICITUR etc. Quia de ense et gladio, quae multivoca sunt, exempla induxerat, ne videretur alicui nomina personarum esse multivoca, removet illud. Et hoc est : NON VERO ITA DICITUR etc.

(13) differens *A. Lectiones III*, 21 ; p. 181.
(14) et ipsam quoque *A*.
(15) personae *AEM*.
(16) diceret *A*.
(17) et *AEM*.

19 NAM MUCRO etc. Vere, personarum nomina non sunt multivoca sicut mucro et ensis, NAM MUCRO etc. ET IPSE, inquit, EST ET IDEM, pronomen hoc « idem » ad substantiam referens, pronomen « ipsum » reducens ad hoc, ut veraciter dici queat : ipse mucro ensis est et ensis mucro est. De Patre vero et Filio et Spiritu sancto longe aliter est. Nam idem Pater et Filius et Spiritus sanctus sed ipse Pater nec Filius nec Spiritus sanctus est. Et hoc est : IDEM EQUIDEM EST, NON VERO IPSE, « idem » scilicet ad substantiam referens, « ipse » vero ad personam iuxta illud Sedulii : *Non quia qui summus Pater est, et Filius hic est. Sed quia quod summus Pater est, et Filius hoc est*[18].

20 IN QUA RE etc. Obiectionem haereticorum inducit contra hoc quod dixerat. Quasi dicat : si requiratur an Pater sit Filius, a catholicis illud negatur. Requirenti iterum an IDEM ALTER sit QUI ALTER, ut « idem » scilicet sub masculino genere accipiatur, et hoc quoque a catholicis negabitur. NON EST IGITUR etc. Et est haec haereticorum illatio, ut sit haec sententia : NON EST IGITUR, inquiunt, INTER EOS ex toto INDIFFERENTIA, QUARE et NUMERUS i.e. pluralitas SUBINTRAT. QUEM[19] EX SUBIECTORUM DIVERSITATE CONFICI. Verba haec auctoris ipsius sunt. Quasi dicat : quod numerus scilicet subintret, ex diversitate rerum provenire monstratum est. DE QUA RE BREVITER etc.

IV

1 Ad removendum praedictum haereticorum errorem, de praedicatione pauca se dicturum promittit. Sed antequam ad ea quae ad praedicationem pertinent accedamus, pauca quoque quae ad personas pertinent explicemus. Dicimus ergo quoniam persona Patris est unitas, Filius unitas, Spiritus sanctus unitas. Pater tamen et Filius et Spiritus sanctus non tres unitates sunt sed una unitas. Pater[1] quoque veritas est, Filius veritas, Spiritus sanctus veritas, non tres tamen veritates sunt sed una veritas. Immo Pater et Filius et Spiritus sanctus una sunt veritas, una unitas, Creator unus, Dominus unus, omnipotens unus. Et ut rem generaliter attingam : quodcumque nomen de personarum aliqua dicitur, de tribus personis simul, nisi relativum fuerit, sub singulari numero praedicatur.

2 Illud quoque recte fides sentit catholica, quod Pater sapientiam habet Filii, Filius vero sapientiam Patris, Spiritus sanctus sapientiam Patris et Filii. Illud etiam quod Pater est Filii sapientia, Filius vero sapientia

(18) SEDULIUS, *Carmen Paschale* I, 319 f. ; PL 19, 586 A. Cf. E. K. RAND, *Johannes Scottus* (Munich, 1906,) p. 39. ABELARD, *Theologia 'Scholarium'* I, 5 ; PL 178, 987 BC.
(19) qui *A*.
(1) Cf. Boethius, *Utrum Pater*, etc. ; ed. PEIPER, p. 165.

Patris, Spiritus sanctus Patris et Filii sapientia. Si quis vero quaesierit, an Pater sit sapiens sapientiâ Filii et consimilia, accipiat quod Deus a sapientia sapiens non dicitur, immo ipsa sapientia est. Et peccat et[2] desipit qui, quemadmodum homo dicitur ab humanitate, sic Deum dici aestimat a deitate.

3 Praeterea persona Patris quaedam est proprietas, persona quoque Filii proprietas, nec non persona Spiritus sancti proprietas. Testatur hoc Gregorius[3], testatur idem Ambrosius. Et quae proprietas de persona Patris dicitur, eadem equidem de Deo praedicatur, ita scilicet ut illa esse proprietas concedatur. Et quod de persona Patris modo dictum est, illud idem de persona Filii et Spiritus sancti intelligendum est, ita scilicet ut, cum tres sint personae et unaquaeque illarum sit proprietas, de Deo recte unamquamque illarum praedicari[4] facias. Item Pater gignit nec gignitur sed ab utroque procedit. Praeterea Pater Filii Pater est, Filius Patris Filius est, sed nec Pater Spiritus sancti Pater est. Neque enim Spiritus sanctus Filius eius est, nec Filius Spiritus sancti Filius est, quia nec Spiritus sanctus Filii Pater est.

4 Quaeretur forsitan, quare Deus « Pater » est et non « mater » esse dicatur, quare « Filius » et[5] non « filia », cum nullus sexus in Deo inveniatur. Dico ideo, quia sexus masculinus dignior est. Deus vero dignissima[6] omnium rerum est. Ideoque digniori nomine appellari debuit. Vel ideo Filius dicitur et non filia, quia expressiorem similitudinem habet cum Patre Filius quam filia. Vel ideo potius Pater, non[7] mater, dicitur, Filius, non filia, appellatur, quia impar numerus masculinus esse dicitur in arithmetica, par vero femina. Impar vero numerus Deo attribuitur. Unde poeta : *Numero Deus impare gaudet*[8]. Et merito quia, sicut impar numerus divisionem per aequa non suscipit, ita Deus indivisibilis est nullamque varietatem, nullam omnino suscipit mutationem. Cum vero masculinus sit impar numerus, qui Deo ascribitur, oportet reducatur ad memoriam quoniam masculus agit et non patitur, femina vero non agit sed patitur. Quoniam ergo Deus nihil patitur sed facit omnia, merito masculini generis nomine nuncupatur, cum Pater et Filius appellatur.

5 Amplius : assumpsit Deus humanitatem. Assumpsit eam quae in ipso erat, videlicet individuam. Non tamen assumpsit personam hominis

(2) *om. E.*

(3) He means St. Gregory Nazianzen who is quoted to the same effect by Geoffrey of Auxerre, *Contra Cap. Gilberti*, 51 ; PL 185, 613 D. The text is taken from Gregory *De Luminibus*, 11 ; CSEL, 46, 121.

(4) patri *AEM : suprascr.* id est consimilem *A.*

(5) *om. EM.*

(6) *suprascr.* scilicet res *A.*

(7) quam *A.*

(8) Virgil, *Ecl.* 8, 75. Abelard, *Theologia ' Summi Boni '* I, 21 ; PL 178, 1032 C.

sed naturam, ut duae naturae in una essent Christi persona : non duae personae — humanitatis scilicet et divinitatis — in una natura, quod sibi haeresis mentita est Eutychiana. Neque enim persona est haec individua humanitas sed ipse homo actualis ex corpore constans et anima. Ad haec : Christus secundum carnem Filius Dei non est sed secundum divinitatem. Secundum deitatem quoque Filius hominis non est sed secundum humanitatem, ut sit Christus Filius hominis. Dico autem Virginis secundum carnem, Dei vero Filius secundum divinitatem.

6 His itaque praemissis antequam ad litteram veniamus, pauca quoque de praedicamentorum ratione praemittamus. Praedicamentum igitur est praedicabile aut *in quid* tantummodo aut *in quale* aut *in quantum* aut *in quomodo* seu quoque aliorum modorum, ita tamen ut unumquodque praedicabile praedicamentum esse dicatur : sed ita ut, quamvis plura sint quorum unumquodque in eo quod quid est nec aliter praedicetur et unumquodque illorum praedicamentum sit substantiae, non tamen propter hoc plura vel diversa sint substantiae praedicamenta, quia omnia illa unum sunt praedicamentum sicut, quamvis unumquodque nomen sit haec pars, orationis scilicet nomen, et plura sint nomina, non tamen ideo plures sunt[9] orationis partes, quarum unaquaeque[10] sit nomen, eo videlicet quod omnia nomina *una pars orationis*[11] sunt propter unum et eundem quem habent significandi modum.

Esse igitur de praedicamento substantiae nihil aliud est quam esse praedicabile solum *in quid*. De praedicamento quoque qualitatis esse idem est quod esse praedicabile in eo quod *quale* est. Idemque in ceteris.

7 Quibus strictim ac breviter expositis, addendum illud aestimo quod quinque[12] modis rerum consideratur *universitas*. Est enim rerum universitas in Deo, est in spiritu creato, est in numeris, est in materia, est etiam rerum universitas in actu, ita videlicet quod Deus est omnia, spiritus creatus omnia, natura quoque omnia, materia iterum omnia, actualia quoque nemo dubitat esse omnia.

8 Quod autem Deus sit omnia, testatur Johannes Apostolus dicens : *Omnia*, inquit, *in ipso vita erant*[13] i.e. sapientia. Nec dicere dubitabit altius[14] intelligens, quod lignum vel lapis vel quidlibet aliud in Deo[15] sapientia. Nemo tamen aestimet quod, quia Deus est omnia, idcirco vel lapis sit vel lignum et[16] consimilia. Dictum enim superius est quod,

(9) sint *EM*.
(10) unumquodque *EM*.
(11) Cf. PRISCIAN, *Instit. II*, 18 ; cf. M. HERTZ I (Leipzig, 1855), p. 55.
(12) vere *M. Lectiones II*, 4 ff. ; pp. 153 ff.
(13) *John* 1, 4. *Glossa II*, 13 ; p. 281.
(14) (dubitabit altius) dubitavit altius *M:* dubitabit ulterius *A*.
(15) *suprascr.* scilicet sit *A*.
(16) vel *EM*.

licet Forma divina omnes sit formae, non tamen est humanitas. Et dictum est quare. Eodem igitur modo illatio refellitur sophistica, si quis Deum lignum esse concludat vel lapidem, eo quod ipsum esse concedimus omnia. Quod quidem in *Trismegisto* Mercurius asserit ubi *omnia unum esse*[17] confirmat et astruit.

9 Spiritus quoque creatus est omnia. In spiritu namque rerum omnium formae sunt et imagines. Neque enim aliter tam facile rerum cognitionem comprehenderet. Quod testatur Boethius in libro *De Consolatione* astruens quoniam formas intus tenet absconditas[18]. Nec solum ideo, ut quidam autumant, quod rerum similitudines spiritus comprehendat sed quodam alio modo sibi formas rerum et imagines habet impressas.

10 Sed quoniam, quae de rerum universitate proposita sunt, maioris indigent inquisitionis quam tractatus praesens exigat, dimittantur haec interim quorum explanationem[19] voluminis integri series[20] expectat. Illud vero praesentis speculationis est quod praedicationes secundum diversas universitatis considerationes variantur, cum vocabula tamen omnia propter naturas et secundum rationis motum reperta sint. Vocabula namque[21] naturas rerum significant vel communes, ut[22] « homo » vel « animal », vel proprias ut Plato et[23] Socrates et similia. Quod autem iuxta rationis motum inventa sint vocabula, facillime quisque intelliget si ea, quae de rationis motu superius dicta sunt, ad memoriam revocet.

11 Variatur ergo praedicatio, ut dictum[24] est, ut si quis dixerit ovum[25] esse animal. Licet enim vocabulum, « animal » loquor, propter naturam repertum fuerit, ex subiecti tamen natura possibilitatis nomen est. Nihil enim aliud est quam quod ex ovo animal fieri possibile est. Augustinus etiam in *Hexaemeron super Genesim* dicit : *In principio creavit Deus caelum et terram*, hic[26] caelum, inquit, et terra materiam designant[27]. Et alibi : *Creavit omnia simul*[28]. Istud « *omnia* » universitatem notat in

(17) *Asclepius*, 1 ; ed. A. D. Nock, *Corp. Hermeticum* II (Paris, 1945), p. 296 or W. Scott, *Hermetica* I (Oxford, 1924), p. 286. All *Mss.* read Trimegistro.

(18) *De Cons.* V, iv, 35 f. ; CSEL 67, 119 : Tum mentis vigor excitus / Quas intus species tenet.

(19) explanatur *A.*

(20) seriem *A.*

(21) *om. A.*

(22) non *A.*

(23) *om. A.*

(24) praedictum *EM.*

(25) omnium *AEM.*

(26) hoc *A.*

(27) Augustine, *De Gen. ad litt. lib. imp.*, 4, 14 ; PL 34, 225.

(28) *Eccli.* 18, 1. Thierry, *Tractatus*, 4 ; ed. Haring, p. 185.

materia. Neque enim aliter *omnia simul* creasse intelligitur nisi quod totam simul omnium rerum creasse materiam creditur.

12 Et totum quidem de praedicationis[29] varietate[30] dictum est, ut, cum « iustum » et si quid huic simile est de Deo praedicabitur, ex qualitate subiecti, cuiusmodi fuerit praedicatio, perpendatur. Haec enim quae de rebus ceteris praedicantur accidentaliter, de Deo substantialiter praedicantur, exceptis tamen solis relationum nominibus, quae quemadmodum praedicari de Deo habeant[31] paulo post demonstrabitur. Praedicantur ergo cetera de Deo substantialiter, ut Deus non tantummodo iustus verum etiam ipsa esse dicatur iustitia. Ideoque philosophus praedicamenta, inquit, TALIA SUNT QUALIA SUBIECTA PERMISERINT, illud videlicet designans quoniam variatur praedicatio iuxta rei subiectae vel suppositae qualitatem.

13 Ait ergo : DECEM OMNINO PRAEDICAMENTA TRADUNTUR[32] etc. Quasi dicat : praedicamenta decem sunt quae de[33] rerum omnium universitate praedicantur. Et hoc est : QUAE DE REBUS OMNIBUS PRAEDICANTUR i.e. de rerum omnium universitate. Bene inquit PRAEDICANTUR quoniam dictum est quod unumquodque praedicabile praedicamentum est. HAEC IGITUR etc. Quia HAEC de universitate, inquit, rerum praedicantur i.e. de universitate in Deo, in natura, et in[34] ceteris, IGITUR TALIA SUNT etc., ut superius scilicet expositum est.

14 NAM PARS EORUM etc. Vere, quale subiectum permiserit et praedicatio consimilis fuerit quia EORUM, inquit, quae dicta sunt, cum de rebus ceteris praedicantur, PARS substantialiter praedicabitur, PARS vero accidentaliter. IN RELIQUARUM RERUM[35] PRAEDICATIONE[36] SUBSTANTIA EST quantum ad ea quae substantialiter praedicantur. PARS IN ACCIDENTIUM NUMERO EST quantum ad ea quae praedicantur accidentaliter. AT HAEC etc. In Deo, inquit, omnium quae praedicantur mutatur praedicatio. Aliter namque de Deo quam de rebus ceteris praedicantur.

15 AD ALIQUID VERO. Quasi dicat : AD ALIQUID NON POTEST PRAEDICARI OMNINO : non quod de nullo praedicetur sed de nullo praedicatur OMNINO i.e. absolute vel per se sed respectu alterius, velut cum dicimus : « Hoc tibi omnino concedimus » i.e. sine respectu et sine aliqua conditione.

16 Augustinus vero divisionem hanc praedicationis inducit in suis *Categoriis*[37]. Eorum, inquit, quae praedicantur, alia praedicantur in

(29) praedicatione *A.*
(30) varietatis *A.*
(31) debeant *M.*
(32) sunt *A. Lectiones* IV, 1 ; p. 184. *Glossa* IV, 1 ; p. 301.
(33) *om. E.*
(34) *om. A.*
(35) *om. E.*
(36) *add.* requiritur, inquit, a Deo *AEM.*
(37) Cf. E. K. RAND, *Johannes Scottus*, p. 41 : Legimus in *Categoriis* (PL 32, 1425)

substantia, alia extra substantiam, alia partim in substantia, alia[38] partim extra substantiam. Qualitas et quantitas praedicantur[39] in substantia, eo scilicet quod subiectum afficiunt quodammodo et informant. Cetera vero omnia extra praedicantur, exceptis relativis quae secundum beatum Augustinum partim in substantia praedicantur, partim extra.

17 Videtur namque beatus Augustinus velle quod Pater in substantia praedicetur de Deo, non dico substantialiter sed *in substantia* ideo quia substantialis Deo est Filii productio. De Socrate vero extra substantiam praedicatur, quia circa Socratem exterior est patris praedicatio. Quod enim Socrates pater est, id quidem alterius i.e. filii est. Patrem etenim esse filium habere est. Quod ergo[40] pater est, quodammodo debet filio. Ideoque circa Socratem exterior est patris praedicatio. Neque enim Socrati patrem esse substantiale est.

Videtur igitur beatus Augustinus voluisse quod Pater de Deo praedicetur in substantia, ut praedictum est. De Socrate vero et de creaturis ceteris extra substantiam, ut superius demonstratum est. Ideoque dixisse videtur quod relativorum praedicatio partim fiat in substantia, partim extra substantiam.

18 Videbitur vero forsitan alicui quod Pater de Deo partim in substantia praedicetur, eo videlicet quod *ei substantialis est Filii productio* ; partim vero extra substantiam : hoc ideo quia ad aliam personam i.e. respectu alterius personae eius fit praedicatio. Eodemque modo dicere forsitan de Socrate poterit, ut paternitatem praedicari dicat de Socrate partim in substantia, eo quod Socratem quodammodo informet paternitas, partim extra substantiam, quia ad aliud eius praedicatio respiciat. Poterit itaque dicere quod relativa de eadem partim in substantia, partim extra substantiam praedicantur. Sequatur[41] vero si quis voluerit. Nobis enim praedictam sequi expositionem ad praesens placuit. Longe vero commodius praedicationem partitus est philosophus iste.

19 Praedicatio, inquit, alia fit secundum rem, alia vero extra rem. Praedicantur vero secundum rem qualitas et quantitas, quae id[42] ipsum in quo sunt faciunt esse quod dicitur, ut paulo post patebit. Cetera vero omnia extra rem praedicantur. Cum ergo dicitur quoniam Deus Pater est, concedemus praedicationem fieri extra rem : non quod Deo substantialis non sit Filii productio sed ideo extra rem, quoniam praedicatio illa ad aliam respicit personam.

quia quaedam accidentia in ipsa usia, alia extra et infra sunt. Sed qualitas et quantitas semper intra usiam sunt et numquam extra.

(38) *om. M.*

(39) praedicatur *EM.*

(40) *om. A.*

(41) sequitur *AEM.*

(42) ad *EM.* In *A* the original ad is corrected to id.

20 Quam ergo praedicationem partim in substantia, partim extra substantiam Augustinus denuntiat, praedicationem extra rem commodissime philosophus iste nominat. Sed quoniam constat et saepissime dictum est quod Deo substantialis est Filii productio, cum de Deo praedicabitur, et quoddam substantiale, ideoque substantialiter de Deo praedicari videbitur. Sed omne quod de personarum aliqua praedicatur substantialiter, et de tribus personis praedicabitur hoc idem veraciter. Quare de tribus personis productio Filii veraciter praedicabitur, quod a fide catholica constat esse remotissimum.

21 Quid ergo dicendum ? Quod Deo quidem substantialis est Filii productio. Nec tamen de Deo substantialiter praedicatur. Nihil enim substantialiter praedicari potest nisi quod per se et absolute praedicabitur. Sed Patris productio ad aliam refertur personam. Pater namque respectu Filii « Pater » dicitur. Pater ergo non per se sed alterius personae respectu de Deo praedicabitur. Non ergo substantialiter. De Deo igitur si « alter » dicet[43] aliquis, praedicatur accidentaliter ? Quod negamus. Illam enim divisionem praedicabilium quod alia substantialiter praedicantur, alia vero accidentaliter, remotissimam esse iudico a praedicatione illa quae circa Dei substantiam versatur.

Aliter namque de homine aliquid substantialiter praedicari dicimus, aliter de Deo. Quod enim de homine substantialiter praedicatur, causa eius quaedam est, et vel totum esse vel pars eius esse est. Quod autem de Deo substantialiter praedicatur, nec causa eius est, quia ipse omnium rerum causa est, nec pars eius esse poterit quia ipse simplex est ideoque partibus caret. Sed quicquid de Deo substantialiter praedicabitur, constat quoniam Deus hoc ipsum est : ut quoniam « bonitas » substantialiter praedicatur de Deo, est non solum Deus bonus[44] verum etiam bonitas ipsa est.

22 Illa ergo praedicabilium divisio — quod alia scilicet substantialiter ponitur, alia vero accidentaliter — circa rerum naturas versatur, eo scilicet modo quo res rationi subiacent. Illa vero praedicationis divisio — quod alia secundum rem, alia vero extra rem — commodissime quidem versabitur circa immutabilem substantiam Dei, ut praedictum est. Substantialis ergo Deo est Filii productio.

23 Et ut[45] rem altius[46] exequamur : quod Deo Patrem esse sit, non necesse est fateamur, licet producere Filium, quod substantiale Deo est, nihil aliud sit quam Patrem esse. Quod quidem facit vocabulorum relatio, quae substantialiter praedicari non possunt et relative. Illud tamen sciendum est quod *profanas* verborum *novitates*, sicut Apostolus

(43) dicat *EM*.
(44) *add.* est *A*.
(45) *om.* et ut *A*.
(46) alterius *AEM*.

dicit[47], summopere vitare debemus. *Profanas*, inquit, quia in Nicaena Synodo prius institutum est hoc vocabulum *homousion* i.e. unius substantiae[48] quod prius in usu non erat. Et quia profana non fuit verbi novitas, eo videlicet quoniam pravus intellectus haberi inde non poterat, ideo in usum recepit illud ecclesia. Si quis ergo quaesierit, an Deo substantialis sit paternitas et consimilia, nec concedendum esse hoc nec negandum putamus, ne forte vel ipsa negatio falsitatis periculum incurrat vel concessio propter novitatem verborum intellectum in aliquo pravum constituat.

24 NAM SUBSTANTIA etc. Vere, inquit, mutantur omnia, cum ipsa de Deo praedicantur quia SUBSTANTIA etc. Et hoc est : IN ILLO hoc est in Deo NON EST VERE SUBSTANTIA i.e. susceptibilis contrariorum[49]. SED ULTRA SUBSTANTIAM i.e. entitas est unde et ipsa descendit substantia. ITEM[50] QUALITAS etc. Quasi dicat : mutatur circa Deum qualitatis et ceterorum praedicatio. Et posuit ITEM[51] pro « similiter ». QUAE EVENIRE QUEUNT i.e. accidere quantum ad nos. Deo namque nihil accidere potest.

25 QUORUM i.e. substantiae, qualitatis et ceterorum AMPLIOR, inquit, i.e. manifestior. Quasi dicat : ut apertius intelligatur, quomodo substantia, qualitas et cetera de Deo praedicentur, ideo de singulis exempla subdantur. Et subdit exemplum de substantia prius dicens : NAM CUM DICIMUS DEUS etc. Ac si diceret : dicendo hoc vocabulum « Deus », substantiam quae ultra substantiam est significamus. Et hoc est : SUBSTANTIAM QUIDEM SIGNIFICARE VIDEMUR. Quasi dicat : revera substantiam non significamus i.e. contrariorum susceptibilem[52] sed substantiam, inquit, QUAE est ULTRA SUBSTANTIAM i.e. entitas[53] a qua descendit substantia. Et hoc est : SED EAM etc.

26 CUM VERO IUSTUS. Cum de Deo, inquit, hoc vocabulum praedicamus, QUALITATEM significare videmur. Ac si diceret : non revera qualitatem significamus quantum ad Deum, sed eius substantiam. Idem namque est Deo esse quod[54] esse iustum. Et hoc est : SED NON ACCIDENTEM etc. Licet, inquit, qualitatem videatur vocabulum illud significare, non tamen accidentalem qualitatem circa Deum significat, quemadmodum circa creaturas, sed qualitatem QUAE est SUBSTANTIA et ULTRA SUBSTANTIAM. Id est[55] : cum de Deo dicitur, ipsam deitatis significat substantiam. Deus

(47) *I Tim.* 4, 20.

(48) Cf. AUGUSTINE, *Contra Max.* II, 14, 3 ; PL 42, 772. WALTER OF MORTAGNE, *De Trin.*, 6 ; PL 209, 582 AB.

(49) Cf. BOETHIUS, *In Categ. Arist.* I ; PL 64, 198 B. ABELARD, *Theol. christ.* III ; PL 178, 1243 AB.

(50) iterum *A*.

(51) iterum *A*.

(52) susceptibile *EM*.

(53) entitatem *EM*.

(54) *add.* est *A*.

(55) (id est) et *A*.

namque ipsa est iustitia. Et hoc est : NEQUE ENIM ALIUD EST etc. Id est : idem est esse Deo[56] quod iustum esse, ut praedictum est.

27 ITEM[57] CUM DICITUR MAGNUS etc. Dicendo, inquit, vocabulum illud de Deo, QUANTITATEM SIGNIFICARE VIDEMUR. Quasi dicat : non revera quantitatem, sicut quantitas scilicet circa creaturas accipitur, significamus sed quantitatem illam quae sit ipsa Dei substantia. Et hoc est : SED EAM[58] QUAE SIT IPSA SUBSTANTIA TALIS etc., quomodo scilicet superius expositum est. Idem namque Deo est esse quod magnum esse. Deus enim ipsa magnitudo est.

28 Sed quaeretur, utrum[59] illa quantitas sit Deus de quo philosophus dicit : SED EAM QUAE SIT SUBSTANTIA TALIS[60] etc., pronomen scilicet ad quantitatem referens. Dicimus ergo quoniam verba haec recipienda non sunt. Sed cum dicitur « Deus magnus est », Dei quidem substantiam vocabulum illud significat. Quod tamen accidens significat, cum de naturis rerum praedicatur. Ut enim dictum est, praedicamenta *talia sunt qualia subiecta permiserint.*

29 Neque[61] ENIM ALIUD EST etc. Vere, cum de Deo dicitur « magnus », significat substantiam quae ultra substantiam est quia idem est Deo esse quod magnum esse. Et hoc est : SED IDEM EST ESSE DEO QUOD MAGNUS[62]. In Deo namque est qualitas sine qualitate, quantitas sine quantitate, numerus sine numero. DE FORMA ENIM EIUS etc. Vere, Deo idem est esse quod magnum esse, quod esse iustum, quia superius dictum est quod Forma divina una est nec esse in ea pluralitas potest.

30 SED HAEC PRAEDICAMENTA etc. Praedicamenta, inquit, substantiae, qualitatis etiam[63] et quantitatis, sunt huiusmodi ut id, quod praedicatur, idem actu sit cum eo quod subicitur. Socrates enim et magnitudo Socratis idem actuale sunt. Idem enim actu sunt. Et hoc est : UT, IN QUO SUNT, IPSUM ESSE FACIANT QUOD DICITUR i.e. ut, quod praedicatur, idem actu sit cum eo quod subicitur, ut praedictum est.

31 DIVISE QUIDEM IN CETERIS. Licet enim iustum et magnum idem actu sint cum[64] eo quod subicitur, in creaturis tamen diversi status sunt. Sed in Deo omnia haec unus et idem status sunt. Vel DIVISE ideo quia, quamvis iustum et magnum faciant hominem esse quod dicitur, diversum quiddam est iustitia vel magnitudo ab homine. Homo namque

(56) *om. E.*
(57) iterum *A.*
(58) *om. A.*
(59) ultrum *E.*
(60) *om. A. Lectiones* IV, 41 ; p. 197.
(61) nihil *Boethius.*
(62) magno *Boethius.*
(63) *om. A.*
(64) in *AE : suprascr.* vel cum *E. Lectiones* IV, 48 ; p. 199.

neutrum horum est. In ipso quoque homine aliud iustitia, aliud magnitudo est.

32 IN DEO VERO idem equidem est iustitia et magnitudo. Deum quoque iustitiam ipsamque magnitudinem esse non dubito. NAM CUM DICIMUS etc. Vere, praedicabilia illa, quae ad praedicamentum substantiae vel qualitatis vel quantitatis pertinent, talia sunt ut ipsum, in quo sunt, faciant esse quod dicitur. Quod exemplis comprobat. Cum enim substantiam de Deo, inquit, praedicamus vel homine, ita quidem[65] dicitur ut, quod praedicatur, idem actu sit cum eo quod subicitur.

Et hoc est : CUM DICIMUS SUBSTANTIAM UT HOMO VEL DEUS i.e. cum substantiam de Deo vel homine praedicamus vel dicendo scilicet quoniam « Deus et homo est substantia » vel praedicando « Deum » de aliquo[66], similiter et « hominem », ideoque substantiam : ut si dicatur « Haec substantia Deus est, illa quoque homo est ». Et hoc videtur velle littera : ITA DICITUR QUASI ILLUD etc., i.e. ut praedicatum idem actu sit quod subiectum.

33 SED DISTAT i.e. aliter dicitur substantia de homine, aliter de Deo, cum dicitur « Homo est substantia, Deus est substantia ». Vel aliter dicitur de homine quod ipse homo est, aliter de Deo quod ipse Deus est. Ideo substantia aliter de Deo dicitur, aliter de homine. Et ostendit quomodo, dicens : QUONIAM HOMO NON INTEGRE IPSUM HOMO EST. NON INTEGRE, inquit, i.e.[67] non ex se. Quod statim comprobat. Quod enim est, aliis debet i.e. suis partibus vel sibi substantialibus. Deus autem id ipsum, quod est, nulli debet quoniam id, quod est, ex se ipso est. Et hoc est : NIHIL ENIM ALIUD EST[68] etc. Id est non ex partibus nec ex alio est sed ex se ipso est.

34 RURSUS IUSTUS etc. Quod de substantia praedixerat, subsequenter in qualitate demonstrat. Quasi dicat : cum « iustum » de Deo praedicatur vel de homine, tunc quidem id, quod praedicatur, idem actu est cum eo quod subicitur. Sed distat quoniam homo aliud est, aliud vero quod vocabulum illud significat. Deus vero hoc ipsum est quod iustitia. IUSTUS QUOD EST[69] QUALITAS[70] ITA DICITUR i.e. haec qualitas praedicatur sic ut idem actu sit cum eo quod subicitur. Et hoc est : QUASI IPSE HOC SIT i.e. ut ipse, qui iustus scilicet esse proponitur, idem actuale sit cum iustitia quae praedicatur. ID EST SI DICAMUS etc. Exempla subiungit in quibus « iustum » de Deo praedicatur et de homine. SED DIFFERT. Quasi dicat : aliter iustum de homine, aliter de Deo dicitur. Homo enim

(65) quod *EM*.
(66) *add.* et *E*.
(67) *om.* id est *E*.
(68) *om. A*.
(69) *om. AEM*.
(70) quid *E:* quia *M*.

iustitia non est. Sed Deus hoc ipsum est quod iustitia. MAGNUS ETIAM HOMO etc. Quod de iusto praedixerat, hoc idem de magno demonstrat.

35 RELIQUA VERO etc. Cetera, inquit, a substantia, qualitate et quantitate de nullo praedicantur. Quod ideo ait quoniam subiectum non afficiunt. Non enim in substantia praedicantur sed extra. NAM UBI VEL DE HOMINE etc. Vere, cetera de nullo praedicantur quoniam, cum *ubi* et *quando* et si qua his sunt similia de Deo praedicantur et de homine, praedicantur quidem sic, ut nihil eorum, quae praedicantur, idem actu sit cum eo quod subicitur.

36 Et hoc est quare a philosopho de nullo praedicari illa[71] dicuntur, quoniam scilicet nec subiectum informant nec afficiunt. Et hoc est : SED ITA UT NON QUASI IPSA SIT RES etc. Quasi dicat : licet *ubi* de homine praedicetur, praedicatur tamen sic ut idem actu non sit cum eo quod subicitur. Quamvis ergo de homine praedicetur sic, de nullo tamen a philosopho praedicari dicitur.

37 Sic enim (ut aestimo) accepit hic « praedicari de aliquo », ut idem, quod de subiecto dicitur, de illa in substantia praedicaretur. Et hoc quidem modo dictum est a philosopho superius *quando* et *ubi* et quae his similia sunt neque de Deo neque de ceteris praedicari, licet et dicat et dicturus sit haec omnia extra rem de subiectis praedicari. NON ENIM ITA HOMO DICITUR etc. Vere, *ubi* praedicatur sic ut idem actu non sit cum eo quod subicitur, quia homo non ita in foro esse dicitur quemadmodum albus. Albedo namque subiectum informat et afficit. Quod de loco minime dici poterit.

38 Et hoc est : NEC QUASI CIRCUMFUSUS : hoc ideo quoniam, cum homo in foro esse dicitur, nec proprietate aliqua informatus ostenditur SECUNDUM SE i.e. secundum locum, ita scilicet ut locus ipse informet et afficiat id quod in loco esse dicitur. SED TANTUM QUOD SIT ILLUD etc. Quasi dicat : non idcirco res in loco dicitur esse quod eam locus ipse informet. Sed hoc tantum praedicatione loci ostenditur : id scilicet, quod in loco est, inclusum esse et aliqua alia re circumscriptum. Et hoc est : ILLUD QUOD in loco videlicet esse dicitur INFORMATUM i.e. inclusum et circumscriptum ALIIS REBUS i.e. domo vel aliqua re huiusmodi.

39 DE DEO VERO NON ITA. Cum homo in foro dicitur esse, circumscriptus intelligitur[72]. Quod longe aliter de Deo dici convenit. Neque enim ubique[73] dicitur esse eo quod ipse circumscriptus sit vel quod in loco sit localiter quem[74] nulla loci includit capacitas, sed QUOD OMNIS EI[75] LOCUS ADSIT AD EUM CAPIENDUM i.e. eo quod omnis locus sit per eum,

(71) nulla *AEM*.
(72) intelligit *E*.
(73) *suprascr.* scilicet homo *A*.
(74) *suprascr.* vero *A*.
(75) *om. A*. *Lectiones* IV, 66 ; p. 204. *Glossa* IV, 28 ; p. 312.

cum tamen ipse localis non sit. Et hoc est quod ait : CUM IPSE NON SUSCIPIATUR IN LOCO etc.

40 QUANDO VERO EODEM[76] etc. Quod de praedicamento *ubi* dixerat, hoc idem[77] dicit[78] de *quando*. UT DE HOMINE HERI VENIT. Exemplum ponit in quo praedicatur *quando* de homine. Unde etiam perpendi potest quod quaedam secundario praedicantur ut in hoc eodem exemplo. « Venire » quidem principaliter praedicatur, tempus autem secundario. Sic etiam in modalibus velut cum dicitur : Socratem legere possibile est. « Legere » quidem praedicatur[79] principaliter, modus autem ei adiacet et secundario praedicatur.

41 HIC QUOQUE NON QUASI ESSE ALIQUID DICITUR. In praedictis, inquit, exemplis id quod praedicatur subiectum non informat vel afficit, quia tempus quod praedicatur non est coniunctum quiddam cum homine, ita scilicet ut cum eo idem sit actu. DE QUO HESTERNUS DICITUR ADVENTUS i.e. de quo dicitur quod heri venerit. SED QUID EI SECUNDUM TEMPUS ACCESSERIT[80] i.e. quid illi in quo tempore contigerit, praedicatione illa ostenditur.

42 QUOD VERO DE DEO DICITUR SEMPER EST etc. Quasi dicat : cum fit huiusmodi[81] praedicatio de Deo, ut dicatur « Deus semper est », ibi quidem vocabulum illud quod « semper est » aeternitatem designat quae omnia tempora in praesentis simplicitatem complicat. Et hoc est quod ait : UNUM SIGNIFICAT i.e. videtur unum significare, hoc scilicet QUASI IN OMNI PRAETERITO etc. Quod ex se planum est. QUOD DE CAELO etc. Illud videlicet quod fuerit in omni praeterito, sit in omni praesenti, in omni quoque futuro futurum sit, et DE CAELO SECUNDUM PHILOSOPHOS dici potest ET DE IMMORTALIBUS CETERIS. SECUNDUM PHILOSOPHOS, inquit. Dicunt enim divini quoniam mundus finietur. Quod non sentiunt philosophi.

43 AT DE DEO NON ITA. Aliter, inquit, de Deo dicitur *semper*, aliter vero de ceteris immortalibus. Cum enim praedicatur de Deo, praesentis temporis est in eo i.e. notat contractionem[82] omnium temporum in Deo praesentem et simul, non per successionem, i.e. aeternitatem ibi consignificat[83], quae omnia tempora in unum contrahit et (ut praedictum est) in praesentis simplicitatem complicat.

44 TANTUMQUE INTER NOSTRARUM RERUM etc. Differentiam assignat inter nostrum praesens et divinum : hanc scilicet quod praesens nostrum per

(76) *om. A.*
(77) et *A.*
(78) *om. A.*
(79) *om. E.*
(80) *om. A.*
(81) huiuscemodi *EM. Lectiones* IV, 10 ; p. 205.
(82) contradictionem *M.*
(83) significat *A.*

quandam successionem discurrit, de praesenti autem divino nihil praeterit sed immobile manens in sua simplicitate consistit. Et hoc est : QUOD NOSTRUM QUASI CURRENS i.e. defluens et sibi succedens FACIT SEMPITERNITATEM et perpetuitatem quae ab aeternitate differt eo quod perpetuum fine caret, cum habeat principium. Aeternum vero et fine caret et principio. AETERNITATEM FACIT. Sicut enim nostrum praesens perpetuitatem constituit, ita quoque praesens divinum aeternitatem, quae sine discursu aliquo est, perficit.

45 CUI NOMINI etc. Illi, inquit, nomini quod est « aeternitas », SI « SEMPER » ADICIAS, per compositionem subintelligendum est. Sempiternitas namque compositum nomen est ab « aeterno » et « semper », faciens cursum sempiternitatis perpetuum. Et hoc est : FACIES EIUS QUOD EST « NUNC » IUGEM INDEFESSUMQUE etc.

46 RURSUS HABERE etc. Quod de *ubi* et *quando* dixerat, in praedicamento *facere* et *habere* assignat : hoc scilicet quod non idem actu sunt[84] cum eo de quo praedicantur. Neque enim subiectum[85] informant quemadmodum qualitates et consimilia. VESTITUS, inquit, quantum ad *habere*, CURRIT quantum ad *facere*.

47 DE DEO etc. Exempla proposita ad cetera pertinent. Haec autem ad illam, quae de Deo fit, praedicationem respiciunt. POSSIDENS, inquit, quod ad *habere* respicit ; REGIT et[86] hoc[87] ad *facere*. SED HAEC OMNIS PRAEDICATIO EXTERIORIBUS DATUR i.e. horum praedicatio non est secundum rem sed extra. Cum enim dicitur « ignis urit lignum », hoc nihil aliud est nisi quod ignis exustio est[88]. Quod penitus est extra rem. Exustio namque subiectum non informat nec idem cum eo actu est.

48 OMNIAQUE HAEC QUODAMMODO REFERUNTUR AD ALIUD i.e. non aliis ab ipsa re et quasi extra considerantur. Sed videtur dixisse haec esse ad aliquid eo quod dixerat REFERUNTUR ad aliquid. Subiunxit[89] QUODAMMODO ita scilicet ut superius expositum est. CUIUS PRAEDICATIONIS etc. Differentias assignat inter praedicationem substantiae, qualitatis et[90] quantitatis, et praedicationem ceterorum quae ex littera patet.

49 Et haec est summa sententiae quod, si praedicatur substantia vel qualitas vel quantitas, tunc id quod praedicatur subiectum informat et est unum et idem actu cum eo quod subicitur. Cetera vero nec subiectum informant nec idem actu sunt cum eis de quibus praedicantur. REFERTUR, inquit, ad subiectum quod est aliquid. Qui enim dicit de aliquo

(84) sint *A*.
(85) substantiam *A*.
(86) ad *E*. *Lectiones* IV, 74 ; p. 207. *Glossa* IV, 34 ; p. 314.
(87) quod *E*.
(88) (exustio est) exustione *A*.
(89) subinxit *E*.
(90) *om*. *A*.

quod homo est, fatetur eum esse substantiam, ideoque aliquid. QUI IUSTUS EST etc. Cum de aliquo, inquit, dicitur quod iustus est, aliquid esse proponitur secundum iustitiam i.e. iustus, hoc ideo quoniam scilicet iustitia subiectum[91] informat et idem actu est cum eo quod subicitur. Et hoc idem fit, cum de aliquo proponitur quod ipse sit magnus. Et hoc est quod ait : QUI MAGNUS EST etc.

50 NAM IN CETERIS PRAEDICATIONIBUS etc. Cum substantia, inquit, qualitas vel quantitas praedicantur[92], tunc res ipsa eorum praedicatione aliquid esse ostenditur. Et merito, inquit, praedicationi[93] substantiae, qualitatis et quantitatis illud attribuitur, quia IN PRAEDICATIONIBUS CETERIS NIHIL TALE invenitur. Quod exequitur dicens : QUI ENIM DICIT etc. Quasi dicat : cum quis aliquem proponit esse in foro vel illum currere vel aliquid regere vel nunc esse vel semper, quoniam nullum istorum subiectum informat, nullius illorum praedicatione res aliquid est vel esse proponitur, quemadmodum praedicatione magnitudinis aliquid esse designatur i.e. magnum.

51 SI TAMEN INTERIM DIVINUM[94] etc. Cum *semper*, inquit, de Deo dicitur, ad praedicamentum *quando* refertur, si tamen *semper* de Deo dictum ad tempus referri potest : hoc ideo quoniam aeternitatem potius circa Deum designat quam tempus. NAM SITUM PASSIONEMQUE etc. Cetera, inquit, ut praedictum est, in Deo designabitur[95]. Et bene dixi *cetera* quoniam passio in Deo non est. Nihil enim patitur. Nec situs : nec enim in loco est.

52 IAMNE PATET. Ac si diceret : patet quidem praedicatio, non differentia, quia praedicatio substantiae, qualitatis, quantitatis fit secundum rem. Ceterae vero praedicationes sunt extra rem. Cum ergo qualitas et quantitas et consimilia de subiectis substantiis praedicantur[96], dicuntur accidentia secundum rem ; cum de Deo, vocatur praedicatio secundum substantiam. Et hoc est : QUOD ALIAE QUIDEM ad praedicationem scilicet vocabulum illud referens QUASI REM MONSTRANT ut praedicatio scilicet substantiae, qualitatis et quantitatis quae omnia subiectum informant. Ideoque eorum praedicatione id, quod subicitur, aliquid esse proponitur. ALIAE VERO. ALIAE, inquit, praedicationes ut praedicatio *ubi* et *quando* QUASI CIRCUMSTANTIAS REI demonstrant, ubi[97] enim rem, ut ipsa aliquid sit, afficiunt et informant.

53 QUODQUE ILLA etc. Latius manifestiusque exponit quod praedixerat.

(91) substantiam *AE: suprascr.* vel subiectum *E.*
(92) ponitur *A. Lectiones* IV, 19 ; p. 208.
(93) *om. A.*
(94) *om. A.*
(95) The sentence seems to be incomplete.
(96) ponuntur *A.*
(97) It should read : *non.*

ILLA IGITUR QUAE ALIQUID etc. Quandoquidem praedicationes quaedam[98] rem demonstrant, illae ergo iure vocabuntur PRAEDICATIONES SECUNDUM REM DE REBUS SUBIECTIS quae scilicet accidentibus illis informantur. CUM DE DEO, inquit, QUI SUBIECTUS NON EST : non quod illa de Deo non praedicentur sed Deus SUBIECTUS NON EST i.e.[99] non rebus illis extrinsecis suppositus est. Nemo enim putare debet quod iustitia Deum, ut ipse iustus sit, quasi rem subiectam informet. Sed Deum ipsam esse iustitiam confitebitur, si veram illam puramque deitatis simplicitatem digne consideret.

V

1 AGE NUNC etc. Quia dixerat quod Pater non est Filius, Pater vel Filius non est Spiritus sanctus, videbatur subintrare differentia. Et ideo de praedicamentis induxit : nec nisi propter praedicamentum *ad*[1] *aliquid* circa quod maxima in aurem videbatur confusio.

Est igitur sententiae summa quod nulla praedicatio facit alteritatem nisi ea quae est secundum rem. Sed praedicatio relationis est exterior. Quare nec praedicatio relationis facit alteritatem nec igitur differentiam quae ex alteritate proveniat, de qua sola nunc loquitur. Nec enim dicendum est quod, si quis aliquo accedente modo dexter fit ad ipsum comparatus, modo sinister, quod idcirco sit alteratus. Nec ideo alteratur aliquis, quia modo pater est, dum filium habet ; modo autem non, si filium amiserit. Ait ergo : AGE NUNC DE RELATIVIS SPECULEMUR PRO QUIBUS OMNE QUOD DICTUM EST etc. Hoc ideo quia de ceteris praedicamentis induxit propter praedicamentum relationis.

2 MAXIME ENIM etc. Quasi dicat : quae aliunde proveniunt, secundum se non praedicantur[2]. Quare pater non praedicatur secundum rem. Pater enim dicitur eo quod habet filium, quod quasi quiddam est extrinsecum. Inquirit ergo philosophus multa inducendo exempla, UTRUM PRAEDICATIO relativorum SIT SECUNDUM SE AN MINIME. Et hoc est quod ait : AGE ENIM etc. ATQUI SI AUFERAS SERVUM. Quasi dicat : sublato servo, aufertur dominus.

3 AT NON ETIAM[3], SI AUFERAS. Oppositio est contra hoc quod dixerat : si servus non est, nec dominus est. Ac si diceret[4] : nonne similiter[5] sublata albedine aufertur album ? Respondet[6] : aufertur quidem SED

(98) *om. A.*
(99) *add.* ut *A.*
(1) *om. AEM. Lectiones* V, 1 ; p. 210. *Glossa* V, 1 ; p. 315.
(2) ponuntur *A. Lectiones* V, 1 ; p. 212.
(3) (at non etiam) atqui *A. Lectiones* V, 9 ; p. 213.
(4) dicat *A.*
(5) *om. A.*
(6) responsio *EM.*

INTEREST i.e. in hoc differunt QUOD ALBEDO ACCIDIT ALBO SED NON SERVUS DOMINO, SED POTESTAS QUAEDAM coercendi servum quam hoc nomen « dominus » significat. QUAE QUONIAM. Quasi dicat : quoniam illa potestas coercendi servum destruitur, servo destructo, CONSTAT quoniam non praedicatur secundum se SED PER EXTRINSECUM quendam SERVORUM ACCESSUM.

4 NON IGITUR DICI POTEST etc. Quia praedicatio relationis est exterior, non igitur facit alteritatem. Et hoc est quod ait : QUIPPIAM[7] REI DE QUA DICITUR SECUNDUM SE VEL[8] ADDERE etc. Id est : non potest dici quod secundum relationem aliquid mutetur vel aliquo modo alteretur. Nihil enim alicui est additum, si, aliquo accedente, dexter fiat ad illum. Nihil quoque in eo minus est, si nec dexter ad ipsum comparatus sit nec sinister.

5 QUAE TOTA i.e. praedicatio[9] relationis[10]. Quasi dicat : ipsa relatio secundum se non consistit sed per quandam ad aliud comparationem. Et[11] hoc est : NON IN EO QUOD EST ESSE i.e. non secundum se CONSISTIT. NEC SEMPER AD ALIUD. Ac si diceret : vere, non facit alteritatem praedicatio relationis, quia NEC etiam SEMPER fit relatio AD ALIUD SED ALIQUOTIENS AD IDEM.

6 AGE ENIM. Probat quod praedicatio relationis nihil addit secundum se etc., quia non ex se sed ex alio ad eum[12] hoc vel illo modo accedente fit dexter aliquis vel sinister. Et hoc est : NON QUOD ILLE IPSE SINISTER SIT (*ex se* subintelligendum est) sed ex accedente ad ipsum. Eodemque modo, si dexter fiat, non ex se est hoc sed ex altero sinistro accedente ad illum. Et hoc est : NON QUOD ITA SIT PER SE DEXTER etc.

7 ATQUE ID QUOD EST i.e. quod dexter vel quod[13] sinister est, hoc quidem non habet ex se sed ex me vel ex[14] ad ipsum accedente. QUARE QUAE SECUNDUM REI ALICUIUS etc. Quia per exempla demonstratum est quod praedicatio relationis non est secundum se, nihil ergo alteratur secundum relationem IN EO QUOD IPSA EST. NIHIL ALTERNARE etc. Huiusmodi scilicet nullam rei alteritatem vel mutationem facere queunt.

8 QUOCIRCA. Quandoquidem nihil variatur secundum relationem, ergo, quia Pater et Filius relativa sunt, relatio vero non praedicatur secundum se, constat quod relatio huiusmodi non facit alteritatem. Ideoque nulla per hanc praedicationem subintrat differentia. Relatio vero non praedicatur ad id, de quo praedicatur, quasi ipsâ sit i.e. non praedicatur secun-

(7) quidquam *Boethius. Lectiones* V, II ; p. 214.
(8) *om. A.*
(9) praedicationis *EM.*
(10) relatio *EM.*
(11) *add.* bene *AM.*
(12) *om.* ad eum *A.*
(13) *om. A.*
(14) *om. E.*

dum se. SED SI DICI POTEST. Quasi dicat : obscure quidem dictum est SED SI DICI POTEST QUO i.e. aliquo MODO ID QUOD VIX INTELLIGI potest, INTERPRETATUM EST PERSONARUM i.e. haec interpretatio personarum est quasi ad cognitionem personarum facta[15] ut *interpretatum* videlicet nomen sit, non adverbium.

9 OMNINO ENIM. Bene dixi quod haec interpretatio ad cognitionem personarum facta est, quia OMNINO etc., quoniam loquens de praedicatione relationis dixerat eam non esse secundum se. Et ad hoc induxerat tale exemplum quod aliquis dexter dicitur vel sinister, non secundum se, sed aliquo extrinsecus sic vel sic accedente.

10 Ne putaret ergo quis ex hac inducta similitudine, quod aliquid Deo extra accederet, ut Pater fieret, dicit hic nihil extra accedere hoc modo : OMNINO ENIM etc. Quasi dicat : Maxime vera regula est quod incorporalia distant DIFFERENTIIS, NON LOCIS. Incorporalia namque in loco non continentur. Ac si diceret : postquam incorporalia differentiis distant, non locis, quia personae differentiis non distant, multo minus locis.

11 NEQUE ACCESSISSE[16]. Vere, locis non distant quia nihil accessit Deo extrinsecus UT PATER FIERET. Numquam enim coepit esse Pater cui SUBSTANTIALIS est PRODUCTIO i.e. generatio FILII. RELATIVA VERO. AC SI MEMINIMUS etc. Quasi dicat : incorporalia quidem differentiis distant, non locis. Sed Pater et Filius et Spiritus sanctus non locis distant QUONIAM INCORPORALES SUNT nec differentiis, quia Deus a Deo non differt. Et hoc est quia A NULLO EORUM DIFFERT i.e. quod nec Pater a Filio differt nec Filius a Patre vel Spiritu sancto.

12 DIFFERENTIAE VERO. Quasi dicat : ubi non est differentia, nec pluralitas. Quare in Deo est UNITAS. NIHIL enim ALIUD etc. Ac si dicat : Deus a Deo non differt. Ideoque Pater non differt a Filio. Et vere ideo quia NIHIL ALIUD etc. ET IN REBUS NUMERABILIBUS. Quasi dicat : etiam in rebus numerabilibus non omnis repetitio unitatum facit pluralitatem, multo minus igitur in Deo. NON FACIT[17] MODIS OMNIBUS, inquit, quia illarum repetitio, quae per aggregationem fit, facit pluralitatem : sed non illa, quae per idem bis vel ter repetit unum[18]. TRIUM IGITUR etc. Quia repetitio unitatis in Deo pluralitatem non facit, bene ergo dictum est quod una substantia trium personarum est.

(15) *add.* est *A. Lectiones* VII, 10 ; p. 223.
(16) enim *A. Lectiones* VII, 12 ; p. 224.
(17) *om. A.*
(18) repetit *M.*

VI

1 SED QUONIAM. Quasi dicat : unitas quidem in substantia trium personarum est SED QUONIAM NULLA RELATIO AD SE IPSAM[1] etc. Per pronomen discretivum personae notat discretionem. Et est haec sententia : NULLA RELATIO refertur AD SE IPSAM in eadem persona sed in diversis ut *simile simili simile*. Ecce enim, licet una fiat hic relatio, in diversis tamen personis. Nulla itaque relatio ad se ipsam fit in eadem persona[2]. Neque enim Pater patris dicitur pater, nec Filius filii, sed Pater Filii dicitur Pater, et Filius Patris dicitur[3] Filius.

2 IDCIRCO QUOD EA etc. Facta quidem est numerositas, illa scilicet quae est unitatis eiusdem repetitio, non unitatum aggregatio, IN EO QUOD EST PRAEDICATIO RELATIONIS i.e. secundum relationis praedicationem. SERVATA VERO. Quasi dicat : personae quidem plures sunt sed substantia una est propter indifferentiam VEL SUBSTANTIAE VEL OPERATIONIS. Una enim est substantia Patris et Filii et Spiritus sancti. Et quicquid operatur Pater, operatur Filius, operatur Spiritus sanctus. Unde Dominus in Evangelio : *Pater meus usque modo operatur et ego operor*[4].

3 Sed opponitur quod Pater genuit Filium, Filius vero Filium non genuit. Quare non quicquid operatur Pater, operatur Filius. Quod non provenit. Patrem namque gignere Filium, hoc quidem non est Patrem aliquid operari. Item Pater misit Filium. Sic enim Dominus in Evangelio : *Pater me misit* etc[5]. Sed Filius non misit Filium. Non ergo quicquid operatur Pater, videbitur operari Filius. Rursus quoniam Pater incarnavit Filium, Filius vero Filium non incarnavit, non quicquid operatur Pater, videbitur operari Filius. Sed non provenit, quoniam Patrem mittere Filium vel ipsum incarnare opus est Filii : hoc scilicet[6] Filium carnem suscipere. Quicquid ergo operatur Pater, operatur Filius, operatur Spiritus sanctus.

4 ITA IGITUR SUBSTANTIA etc. Quia indifferentia est in substantia, una igitur est Patris et Filii et Spiritus sancti substantia. ATQUE IDEO. Quasi dicat : una quidem est substantia ideoque sola relativa SINGILLATIM praedicantur quoniam Pater, cum relativum sit, nec de Filio praedicatur nec de Spiritu sancto. Sed quaecumque praedicatio secundum se fit de Patre, eadem etiam fit de Filio, fiet et de Spiritu sancto.

(1) ipsum *A*. *Lectiones* VI, 1 ; p. 217. *Glossa* VI, 1 ; p. 323.
(2) (eadem persona) eodem *EM*.
(3) *om. EM*.
(4) *John* 5, 17. E. K. RAND, *Johannes Scottus*, p. 46. *Lectiones* VI, 3 ; p. 218. *Glossa* VI, 2 ; p. 324.
(5) *John* 8, 16.
(6) est *A*.

5 NAM IDEM PATER etc. Vere, relativa SINGILLATIM PROFERUNTUR quia Pater non est Filius etc. IDEM, inquit, PATER videlicet ut *idem* sit masculini generis. IDEM TAMEN DEUS. Quamvis Pater non sit Filius, IDEM TAMEN DEUS PATER EST ET FILIUS. Et ecce hic pronomen *idem* sub masculino genere de Patre dicitur et de Filio sed per adiunctionem eius nominis quod est « *Deus* ». Proprie tamen *idem*, cum masculinum est, ad personam refertur ; cum neutrum est, ad substantiam ut Sedulius ait : *Non quia qui summus Pater est, et Filius hic est. Sed quia quod summus Pater est, et Filius hoc est*[7].

6 IDEM OMNIA QUAE SECUNDUM SE etc. Istud OMNIA sub plurali numero refertur propter diversitatem materiae. Sed in Deo simplicitatem designat. Cum enim iustum et magnum et consimilia[8] immateriantur, in pluralitatem diducuntur[9] et veniunt. Cum autem in Deo considerantur, simplex quiddam et unum vere sunt.

7 SANE SCIENDUM EST. Quasi dicat : relatio quidem in diversis semper personis fiet sed non semper ad aliam comparabitur relationem, quia quandoque refertur relatio ad se ipsam ut *aequale, simile, idem*, et si qua his sunt similia. Quod comprobat cum ait : NAM OMNE AEQUALE etc. Id est : aequalitas ad se ipsam refertur, sic et similitudo, similiter et identitas.

8 Quia[10] SIMILIS EST etc. Quasi dicat : in Trinitate refertur identitas ad se ipsam. Cum enim dicitur « Deus est Pater », praedicatur hic quidem paternitas. Cum vero dicitur « Deus est Filius », praedicatur et hic filiatio, non autem paternitas. Et tamen eadem relatio praedicatur hic et ibi (ut quibusdam videtur) i.e. identitas, quoniam secundum eos Pater et Filius eandem in Deo relationem designant i.e. identitatem. Et hoc est quod ait : UT EIUS QUOD EST IDEM etc.

9 Refertur itaque identitas ad se ipsam cum dicitur « Deus Pater est, Deus Filius est », sed in diversis personis[11]. Dicit enim Augustinus quod, cum dicitur « Deus est Pater, Deus est Filius », in solis nominibus est diversitas, non autem in re ; nec etiam (ut quibusdam placet) in relatione[12]. Aliter enim (ut eis videtur) subintraret in Deo pluralitas, quod

(7) SEDULIUS, *Carm. Paschale* I, 319 f. ; PL 19, 586 A. Cf. E. K. RAND, *Johannes Scottus*, p. 39 : Notanda est differentia inter idem et idem, inter ipse et ipsum, inter masculinum et neutrum genus. Masculino enim genere persona ostenditur, neutro substantia... Quod pulchre Sedulius refert ita : *Non quia qui...* Cf. *supra* III, 19 ; p. 189.

(8) similia *A*.

(9) decucuntur *EM*.

(10) *marg.* hic cave *A*. *Lectiones* VI, 8 ; p. 219.

(11) *marg.* hic cave *A*.

(12) Cf. WALTER OF MORTAGNE, *De Trin.*, 9 ; PL 209, 586 D : Quamvis in divina substantia tres personae sint quarum una non est alia, tamen nullis relationibus sive *aliis formis* inter se differunt.

de Deo nefas est cogitare. Videbitur[13] tamen fortasse quibusdam quod diversae relationes praedicentur, cum dicitur « Deus est Pater, Deus est Filius », quemadmodum diversae Patris et Filii personae. Quod quemadmodum dici vel teneri debeat, manifestum est.

10 QUOD SI ID IN CUNCTIS ALIIS REBUS etc. Si ista, inquit, identitatis simplicitas non sicut in Deo ita quoque in rebus ceteris inveniri potest, facit hoc quidem alteritas, sine qua rerum caducarum nequit esse mutabilitas. Et hoc est quod ait : FACIT HOC COGNATA CADUCIS REBUS ALTERITAS. NOS VERO NULLA IMAGINATIONE etc. Quasi dicat : cum de divinitatis cogitamus simplicitate, ad imaginem, inquit, non debemus recurrere i.e. nullam per imaginationem Deo figuram vel cetera quae imaginationis sunt debemus attribuere sed potius intellectu solo Deum invisibilem in sua intueri oportet simplicitate.

11 SED DE PROPOSITA QUAESTIONE etc. Tractatum terminat. Studiose namque quaestionis propositae solutionem executus est. NUNC vero VESTRI NORMAM IUDICII etc. Ad eum loquitur ad quem scripserat. Ac si diceret : quaestionis solutio tuum iudicium expectat. Et hoc est : QUAE UTRUM RECTE DECURSA SIT etc. Id est : utrum quaestio illa recte soluta sit, vestra hoc pronuntiabit AUCTORITAS. QUOD SI SENTENTIAE FIDEI etc. Quamvis, inquit, ex se firmissima sint fidei fundamenta, si tamen DIVINA cooperante GRATIA ad eius confirmationem argumenta adiunximus IDONEA, gratiae divinae, per quam opus effectum est, ascribenda erit OPERIS PERFECTI LAETITIA.

12 SPONTE, inquit, i.e. ex se et sine aliqua argumentorum inductione. ILLUC REMEABIT i.e. ad Deum UNDE VENIT EFFECTUS i.e. per quem opus hoc effectum est. Potest etiam legi : UNDE VENIT AFFECTUS i.e. per quem affectum perfecti operis[14] vel perficiendi habuimus. QUOD SI ULTRA SE etc. Si fragilitas, inquit, humana ad divinitatis speculationem, quae ULTRA SE[15] est et omnem excedit sensum, ASCENDERE NEQUIVIT, QUANTUM per imbecillitatem humanae deest naturae, bona saltem voluntas supplebit[16].

< DE HEBDOMADIBUS[1] >

1 *Intentio* auctoris est in hoc opusculo quaestionem illam Iohannis, Romanae ecclesiae diaconi, solvere, quoniam omnia in eo, quod sunt,

(13) videbatur *E*.
(14) omnis *AEM*.
(15) *om. A*.
(16) Explicit tractatus super Boethium. Incipit de bono ad Johannem *A*. In *EM* our tract is followed by a commentary on the Pseudo-Athanasian creed *(Quicumque)* It begins with the words: Hic beatus Athanasius liberum arbitrium ponit sicut dicit in Psalmo : *Quis est homo qui vult vitam...*
(1) This commentary is only found in *A* (fols. 99v-100v).

bona sunt, cum bonitas accidentalis sit qualitas. *Utilitas* libri est quaestionis praedictae solutio. *Causa* autem operis est praedicta illa diaconi quaestio.

2 Loquitur itaque ad Iohannem dicens : POSTULAS UT DIGERAM i.e. solvam vel ordinem. Praeclare dictum est : DIGERAM. Quamdiu enim res in dubio est, in dubitatione est et in confusione. Postquam vero quaestio soluta est, digesta est et ordinata. OBSCURITATEM QUAESTIONIS i.e. quaestionem quae propter nimiam difficultatem obscura est. QUAE CONTINET MODUM. Et ponit quaestionem dicens : QUOMODO SUBSTANTIAE etc. EX NOSTRIS EBDOMADIBUS i.e. ex conceptionibus nostris vel cogitationibus. *Ebdomas* proprie dicitur septimana ab *epta* quod est septem. Sed translatum est vocabulum ad designandum cogitationem quoniam, cum antiqui quaestionem aliquam difficilem solvere vellent, indutias septem vel octo dierum petere solebant, ut super hoc interim cogitare possent.

3 ET PAULO EVIDENTIUS monstrare[2] i.e. aliquantulum evidenter. Comparativum enim pro positivo posuit, ita etiam ut minus positivo significet. IDQUE EO DICIS FACIENDUM[3] etc. Quasi dicat : Petis ut digeram, et ID EO QUOD NON SIT OMNIBUS NOTUM i.e. quod non omnibus pateat hoc in scriptura divina capitulum quod est : Omnia quae sunt in eo, quod sunt, bona sunt. Reddit autem *attentum* per hoc quod ait quaestionem esse obscuram ; *benevolum* per hoc quod promittit se evidenter dicturum ; *docilem* vero quaestionem ipsam ponendo.

4 CUIUS VERO TESTIS etc. Petis, inquit, ut quaestionem dissolvam quae admodum est difficilis. Sed et ego testimonium perhibeo tibi quod vivacissime quaestionem informaveris. Formam vero quaestionis ponet postea philosophus sicut formata est a Iohanne diacono. FUERIS, inquit, ANTE COMPLEXUS, antequam scilicet adhibuerim solutionem. EBDOMADES VERO. Quasi dicat : ego ipse assumo mihi ebdomades i.e. cogitandi spatium, ut superius expositum est. Et hoc est quod ait : COMMENTOR i.e. excogito. POTIUSQUE AD MEMORIAM. Ac si diceret : quae circa quaestionem hanc speculatus sum, ut AD MEMORIAM illa reducam, potius CONSERVO QUAM CUIQUAM participem i.e. communicem. CUIQUAM eorum dico, QUORUM LASCIVIA NIHIL PATITUR ESSE CONIUNCTUM i.e. ordinatum.

5 A IOCO ET RISU i.e. per iocum et risum. Tales enim omnia derident. Caute quidem locutus est iuxta illud Horatii : *Delere licebit / quod non edideris nescit vox missa reverti*[4]. PROHINC TU etc. Brevi, inquit, obscuritate non offendaris. Obscure enim locutus sum, ut solis loquar sapientibus. ADVERSUS, inquit, i.e. offensus. QUAE obscuritates scilicet CUM SINT ARCANI FIDA CUSTODIA i.e. cum custodiant èt quodammodo celent

(2) monstrem *Boethius.*
(3) (dicis faciendum) dicit facere *A.*
(4) *Ars poet.*, 390.

arcana sapientiae, solis sapientibus colloquuntur, a quibus solis videlicet intelliguntur. Et hoc est : HIS SOLIS QUI DIGNI SUNT i.e. sapientibus.

6 UT IGITUR IN MATHEMATICA etc. Quandoquidem solis sapientibus loqui proposuit, idcirco per se nota et regulas quasdam, quibus quaestionis nodum absolvam, praemisi. UT IN[5] MATHEMATICA, inquit, CETERISQUE[6] DISCIPLINIS a mathematica scilicet diversis FIERI SOLET. Subintelligendum est : quotiens in eis utimur demonstrationibus. TERMINOS i.e. per se nota, quae non licet transgredi et quibus dubitatio poterit terminari, et REGULAS quibus scilicet regamur, ne quaestionem solvendo a veritatis tramite deviemus.

7 COMMUNIS ANIMI CONCEPTIO etc. Per se notum describit. Et est haec sententia : Per se notum est quod QUISQUE PROBAT postquam illud intelligit. Quod autem *per se notum* dicimus, auctor iste *communem conceptionem animi* nominat. HARUM DUPLEX MODUS EST. Quasi dicat : per se notum aliud est per se notum absolute, aliud inter doctos. Et hoc est : UT OMNIUM SIT HOMINUM i.e. ut omni homini per se sit illa ENUNTIATIO nota. ALIA VERO DOCTORUM, ut solis scilicet sit nota sapientibus. QUAE TAMEN etc. Ac si dicat : quamvis tantum constet inter doctos, TAMEN ex per se notis absolute descendit. Id est : si opus fuerit, per illa poterint tantummodo quae inter doctores constant comprobari.

8 DIVERSUM EST etc. Ponit per se nota. Et est hoc primum : Diversa sunt entitas et id quod entitate participat. Et hoc est : DIVERSUM EST ESSE i.e. entitas ET ID QUOD EST i.e. quod participat entitate. IPSUM VERO ESSE. Quasi dicat : entitas ipsa principium existendi est. Et hoc est : IPSUM ESSE entitas NONDUM EST i.e. principium existendi et origo est. Nec participat entitate[7].

(5) id est *A*.
(6) ceteris *A*.
(7) The tract ends in the middle of folio 100v. The rest is blank.

CONTROVERSES VAUDOISES-CATHARES A LA FIN DU XIIE SIÈCLE

[D'APRÈS LE LIVRE II DU *LIBER ANTIHERESIS*, MS. MADRID 1114 ET LES SECTIONS CORRESPONDANTES DU MS. BN LAT. 13446]

Vers la fin du XIIe siècle, bien avant Diègue d'Osma et Dominique Guzman, Valdès et ses frères[1] se trouvent mêlés, en Languedoc, avec les communautés albigeoises, au cours des discussions religieuses[2], dont le *Liber Antiheresis* nous apporte les témoignages. Des deux recensions que l'on possède de ce traité l'une, madrilène, paraît donner l'archétype de ces controverses, spécialement au livre II.

A l'origine, selon la table même du *Liber*[3], l'auteur prévoit de composer un seul et unique livre. Se ravisant ensuite, il extrait de cet ensemble en gestation cinq chapitres principaux sur : l'unicité de Dieu, la création, la chute des anges, la Loi de Moïse, la résurrection des morts, pour les réunir en un second[4]. Cette section, plus particulièrement théologique du manuscrit de Madrid, est une œuvre intrinsèque de Durand de Huesca, dans son expression primitive, alors que le livre I de ce même document, qui groupe les données christologiques, morales et ecclésiastiques ou sociales, semble légèrement postérieur.

(1) GUILLAUME DE PUYLAURENS, *Chronica*, Prologus, éd. BEYSSIER (Biblioth. Fac. Lettres de Paris XVIII), Paris 1904, p. 119. Et illi quidem valdenses contra alios acutissime disputabant. M. H. VICAIRE, *Histoire de saint Dominique*, I, Paris, 1957, p. 122, 176, 196-201, 210 sqq.

(2) Sur le valdéisme cf. G. GONNET-A. HUGON, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice 1953. G. GONNET, *Enchiridion Fontium Valdensium* I, Torre Pellice 1958. — *Sulle fonti del valdismo medioevale* dans *Protestantesimo* 12 (1957), p. 17-32 ; G. KOCH, *Neue Quellen und Forschungen über die Anfänge der Waldenser* dans *Forschungen und Fortschritte*, 22 (1958), p. 141-149 et les études signalées *infra* de A. DONDAINE dans l'*Archivum Fratrum Praedicatorum* (sigle A.F.P.).

(3) *Liber Antiheresis*, ms. *Madrid*, *Bibliothèque Nationale 1114*, f° 3ra : A. DONDAINE, *Aux origines du Valdéisme. Une profession de foi de Valdès*, AFP, 16 (1946), p. 191-. 235. Cf. p. 203-204.

(4) *Liber Antiheresis*, Livre II, ms. *Madrid B. N. 1114*, f°s 44ra-90ra.

La version parisienne, qui transmet le texte complet du *Liber*, n'est qu'une réédition revue et corrigée de ce livre I où sont intégrés à leur place, presque respective, les cinq chapitres enlevés[5]. Toute la verve, l'originalité, l'amas scripturaire de la première édition — et qui singularisent le livre II — ont ici disparu.

Le *Liber Antiheresis* traduit-il l'inspiration évangélique de la réforme de Valdès dans sa pureté primitive ? Oui, dans son ensemble et le livre II est nettement conforme à l'orthodoxie ; car, au livre I, le vaudois déclare préférer obéir à Dieu, plutôt qu'aux hommes[6]. Il nie en outre la prédestination, qu'il appelle « fatale »[7]. Enfin lui, ou peut être l'un des siens, considère sa fraternité comme bien supérieure aux autres puisque, dans les chapitres du texte parisien, il laisse plusieurs fois entendre que les *boni homines*, c'est-à-dire les justes et les saints sont, en ce monde, membres du Christ et, pour conclure, « adeptes de la foi exprimée en ce traité, appelés aux félicités futures »[8] : il s'agit bien là de ses confrères.

Témoin des premières controverses vaudoises, le *Liber Antiheresis* serait-il contemporain de l'enseignement d'Alain de Lille, dans le Midi de la France et l'exposé christologique, notamment au livre I chapitre VIII du *Liber*, un emprunt incontestable au livre I chapitre 22 de la *Summa* d'Alain ?[9] On le croirait, au premier abord, car le vaudois se défend contre l'accusation de non-travail[10] formulée par

(5) Ms. *Paris B. N. lat. 13446*, cf. chap 2, 3, 4, 12, 31. A. Dondaine, *Durand de Huesca et la polémique anticathare*, AFP, 29(1959), p. 228-276 ; cf. p. 240. Voir notre étude dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* [= RHE], t. 55, 1960 (1), p. 130-141.

(6) *Liber Antiheresis* I, cap. XVIII, *De ordinibus ecclesiasticis*. Ms. *Madrid 1114*, f° 25va : Si vero scire preobtatis quis noster sit episcopus, sciatis Dominum Ihesum esse nostrum episcopum, ecclesiasticos quoque in hoc quod diutissime fidem et ecclesiastica tenuerint sacramenta. Si quod vero criminis in eis dominatur, in hoc non quasi episcopos veneramur. Si quid enim nobis iusserunt quod a[d] Dei Filio nostro summo pontifice dissonet, ex divinarum preceptis Scripturarum collegimus, quod eis fiducialiter dicere debemus « obedire oportet Deo magis quam <h>ominibus » Ms. *Paris B. N. lat. 13446*, f° 83^{r}, légères variantes orthographiques. Cf. A. Dondaine, *Durand de Huesca*, p. 241, n. 31.

(7) *Liber Antiheresis* I, cap. XXVII, *De predestinacione*. Ms. *Madrid 1114*, f° 37va. *Paris B. N. lat. 13446*, f° 105^{v}. In operibus ergo sive salvatio sive dampnatio et non in predestinacione fatali continetur. Sepe namque pro meritis hominum et bona et mala veniunt, et etiam Deus [P. : *Dominus*] promissa sua subtrahit, ipso [P. : *ipse*] Domino teste, qui per Ieremiam [P. *Iheremiam*] prophetam dixit... 18, 8-10. Cf. A. Dondaine, *Valdéisme*, p. 209-210.

(8) Au sujet de notre hypothèse sur Ermengaud, voir l'étude citée (RHE, 1960). Pour les « *Boni Homines* », cf. *infra*, § I, n. 20 ; IV, n. 2 et 61 ; V, n. 28 et p. 202-203.

(9) *Liber Antiheresis*, Ms. *Madrid 1114*, f°s 12ra-13ra et *Paris B. N. lat. 13446*, f°s 53^{r}-54^{v}. Alain de Lille, *Summa quadripartita* I, 22, PL 210, 324.

(10) *Liber Antiheresis* I, cap. XXVI, *De labore*, Ms. *Madrid 1114*, f°s 35^{va-vb}. Et quia satis de terreno labore quantum ad hereticos pertinet diximus, ad catholicos apostrofantes doctorum sentencias assumamus. Non nulli catholici de terrenis ideo,

Alain[11]. Il ne faut cependant pas oublier que, vers 1190, les disputes sont fréquentes, les membres de l'auditoire divers et mêlés : catholiques, vaudois, cathares et que les arguments d'un orthodoxe contre le dualisme, entendus par un personnage « suspect » peuvent être repris par celui-ci ou... inversement. L'hypothèse, que le docteur parisien aurait emprunté au vaudois son chapitre sur le Christ, ne serait pas à écarter.

Le théologien mêle généralement l'argument rationnel à ses preuves scripturaires. Or le chapitre 22, « *Quod Christus vere comederit et biberit* », n'en offre aucun : c'est un simple composé d'extraits évangéliques (Mt. Lc), qui reproduisent entièrement le premier tiers du chapitre vaudois. Celui-ci poursuit l'exposé, à l'appui d'Isaïe (7, 14-15), de Luc (7, 36 ; 22, 7-15), de Jean 4, 7 ; 13, 18, des Actes (1, 1-4 ; 10, 40-41)[12]. Il semble naturel qu'un texte plus court soit, en la circonstance, une copie résumée d'un modèle plus long, d'autant que l'emprunt est strictement limité au seul début du premier. En outre, l'animosité d'Alain contre les Vaudois, accablés par lui d'un répertoire d'injures, considérés comme « fiers, superbes, blasphémateurs, insoumis, scélérats, concupiscents, ignorants, belliqueux, criminels, etc »[13], exprime la violente jalousie du cistercien contre ces concurrents laïques, pseudo-apôtres qui, « non envoyés », se targuent de prêcher ; séduisent les humbles en les détournant de la vérité, alors que la prédication est interdite aux moines. On conçoit l'exaspération du théologien de Cîteaux, maître à Paris, devant ces rivaux sérieux, fortement érudits, malgré ses dires, en Écriture sainte mais laïques et, depuis la condamnation de 1184, « non orthodoxes »[14]. Le fait que Alain

quia ut dixit veritas de terra, sunt nobis obicientes inferunt : « Si quis non vult operari, nec manducet » (II Thess. 3, 10). Si ita corporaliter intelligunt ut manducare non debeat qui corporaliter non laborat, quid de prelatis ecclesie, qui parum aut nil laborant, aut de se ipsis iudicabunt apostolis, qui minime corporaliter laboraverunt. Sed melius est ut spiritualiter illa accipiatur sentencia. Sic enim debet intelligi : si quis non vult operari, id est si quis opera Dei facere negliget, non manducat, scilicet corpus Christi, ne ad sui iudicium sive dampnacionem comedat. Item illud, quod Dominus Ade post transgressionem dixit, obiciunt (Gen. 3, 19). Sed hoc sub maledictione, non quasi precipiendo, sed quasi penam pro culpa eius imponendo dixerit, a qua maledictione apostolos liberatos esse credimus, et nos ab eadem liberari desideramus. Item illud Psalmista (Ps. 127, 2). Sed hoc magis stulticie quam cautele eorum ascribimus. Non enim habere intellectum videtur, qui predictum versiculum nobis obiciendo asserit, etc., f°s 36^{ra-va}, cf. ms. *Paris B. N. lat. 13446*, f°s 101^{v}-102^{v}.

(11) Alain de Lille, *Summa* II, cap. 24-25, PL 210, 399-400. A. Dondaine, *Durand de Huesca*, p. 238-239.

(12) *Liber Antiheresis*, cap. VIII, *quod Ihesus Christus manducavit et bibit*, cf. *supra*, n. 9.

(13) Alain de Lille, *Summa* II, 1, PL 210, 377 C, 380 BC.

(14) Id. *ibid.*, II, 1, PL 210, 379 C : Videmus etiam sanctiores iis non praedicare, qui intellectum sacrae Scripturae habent, ut multos Cistercienses, quia nimirum missi non sunt. II, 4, *ibid.* 382 B-D — Bulle *Ab Abolendam*, Mansi, *Sacrorum Conciliorum... collectio*, t. XXII, 477 A.

ait déjà connu la défense vaudoise du Christ, contre les Cathares, n'est donc pas exclu.

De plus, s'il dénonce, chez Valdès et ses frères, le refus de travail, en ultime reproche dans la section de la *Summa* qui leur est destinée, Alain consacre, auparavant, neuf chapitres aux questions du mensonge, du serment, de l'homicide[15] qui, à cette époque, n'effleurent même pas encore Durand de Huesca ; tandis que l'un de ses proches, très probablement Ermengaud de Béziers, jugeant de leur importance les traitera en deux chapitres supplémentaires au *Liber Antiheresis* de la version parisienne : *de iuramento, de iusticia(= de occisione)*, inconnus de la version madrilène et terminera définitivement le traité par un : « *Explicit liber antiheresis. Amen. Deo gratias* »[16]. Bien mieux, l'*Opusculum contra haereticos*, plus tardif, que le P. Dondaine attribue aussi à Durand, intègrera cette fois complètement les deux chapitres, peu après le début même de la composition[17].

Que penser? Le premier état du *Liber Antiheresis* serait-il antérieur à la *Summa*? Si Durand de Huesca, attaqué par le clergé dans les controverses relatives au travail, réplique à des reproches qu' Alain a pu formuler verbalement, avant de les transcrire[18], il aurait de même énergiquement répondu aux problèmes, plus graves, posés par le mensonge, le serment, l'homicide, ou tout au moins aurait pris position à leur égard. Il n'en est rien. Les « frères » de Valdès s'abstiennent d'aborder ces thèmes, qui leur paraissent encore étrangers et ne discutent même pas de l'homicide. Les décrets aragonais de 1194, 1197, qui infligent la mort à leurs membres, au-delà des Pyrénées, ne les atteignent pas en Languedoc et ceux du concile de Montpellier (1195) ne l'imposent pas[19]. Ceci, en supposant que l'attitude vaudoise, révélée par Alain à ce sujet, soit une réaction contre de telles mesures. Ces faits justifient déjà, à eux seuls, de l'antériorité du *Liber* par rapport à la *Summa*. En ces conditions, la similitude du chapitre sur le Christ, dans les deux œuvres, ne saurait être imputée à Durand de Huesca, à qui semble plutôt revenir l'originalité du texte.

Pour conclure sur le *Liber Antiheresis*, Durand de Huesca, fidèle de Valdès, polémique en Languedoc avec les cathares, aux côtés de son

(15) Alain de Lille, *Summa* II, cap. 15-23, PL 210, 390-399.

(16) Ms. *Paris B. N. lat. 13446*, *De iuramento* (f°s 127^r-129^v) ; *De iustitia* (f°s 129^v-134^v). Cf. notre étude dans RHE, t. 55 (1960), p. 133, n. 1 et comparer avec le *Contra Hereticos*, cap. 18-19, PL 204, 1269 D ; 1272 B.

(17) Ms. *Madrid 6911*, *Opusculum.*, f°s 62^r-122^r. Voir les chap. 3-4. Cf. A. Dondaine, *art. cit.* dans AFP 29 (1959), p. 255-257.

(18) Ms. *Madrid 1114* f°s 32ra-36va, *De labore; Paris B. N. lat. 13446*, f°s 95^v-103^v ; *De corporali labore*, cf. *supra*, n. 10 et 11.

(19) Alphonse II, édit de 1192-94 dans Luc de Tuy [*Max. biblioth. veterum Patrum*, t. 25, Lyon, 1677], col. 190 F : Damus autem nefandis illis inducias... usque in crastinum Sanctorum omnium, quo vel egressi fuerint de terra nostra vel egredi incoeperint deinde spoliandis, caedendis ac fustigandis et turpiter male tractandis. — Pierre II, édit de 1197, Mansi, *Concilia* XXII, 674 B... corpora eorum ignibus crementur. Concile de Montpellier (1195), Mansi XXII, 668 D.

maître et décide, en outre, de consigner leurs erreurs et de les réfuter par écrits. Il dresse, à ce propos, un plan d'ensemble, qui reprend, en ses lignes essentielles, celui de la profession vaudoise. Au cours des controverses engagées, les sujets principaux, théologiques, spécialement discutés par ses adversaires, émergent à ce point qu'il les groupe en faisceau : authentique rapport de vigoureuses altercations ; réservant les autres : christologiques, institutionnels et moraux, pour les traiter aux sections prévues.

Sur cette riche trame, le polémiste ou l'un de ses fidèles entreprend, peu après, de constituer une œuvre homogène, plus vigoureuse, édulcorée de citations encombrantes où il incorpore les cinq chapitres enlevés, mais sous une forme totalement différente de la première : y a-t-il, de sa part, refonte des prototypes ? Copie de textes intermédiaires ignorés, ou composition originale ? A ce bloc intégral reconstitué, deuxième édition du *Liber*, Ermengaud de Béziers — si ce n'est déjà lui — ajoutera plus tard, en réponse aux discussions d'Alain, deux chapitres sur le serment et l'homicide, attestant ainsi l'orthodoxie de la fraternité sur ces deux points.

Telle nous paraît être l'élaboration du *Liber Antiheresis*, chef de file, seul témoin actuellement connu des controverses vaudoises-cathares et dont l'inventeur est Durand de Huesca. La version madrilène en fournit l'édition princeps en deux parties : le livre II, expression initiale, parue approximativement vers 1190 ou un peu avant, au temps des discussions avec Bernard de Fontcaude (1190-1192)[20] ; le livre I durant le séjour d'Alain de Lille à Montpellier (c. 1190-1194). De cet archétype, Durand, ou l'un du groupe, donne une deuxième édition — texte parisien, — vers 1195-1200, auquel seront ajoutés les deux chapitres complémentaires, au début du XIIIe s., en tout cas avant la conversion de ces prédicants (1207)[21].

Nous avons pensé étudier ici les premières manifestations de toutes ces disputes, génératrices de livrets et opuscules : soit, transcrire et résumer le livre II du *Liber Antiheresis*, primitif et original, tel que le transmet le manuscrit de Madrid et le comparer avec les sections correspondantes de la deuxième version parisienne.

Les cinq chapitres ainsi groupés sont étroitement liés au *De Trinitate*, que Durand de Huesca traite en préambule à son œuvre, véritable commentaire officiel de la profession de foi de Valdès, pylône sur lequel s'édifie toute la doctrine ; clef de voûte qui en maintient l'équilibre envers et contre tout : « Dieu trine dans les personnes et unique en majesté », tel est son credo primordial[22].

(20) BERNARD DE FONTCAUDE, *Contra Waldenses*, PL 204, 793-840.

(21) GUILLAUME DE PUYLAURENS, *Chronica* VIII, éd. BEYSSIER, p. 127. J. B. PIERRON, *Die Katholischen Armen*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 24-27. M. H. VICAIRE, *S. Dominique*, I, (1957), p. 271.

(22) Ms. *Madrid 1114* [M] 3rb-5va. Ms. *Paris B. N. lat. 13446* [P] 3^{r}-6^{v}, voir notre étude sur « *La profession trinitaire de D. de Huesca* » dans *Recherches de théol. anc. médiévale*, 1960.

I. — Un seul Dieu*

La profession trinitaire achevée, le « Pauvre de Lyon » aborde aussitôt l'un de ses corollaires : la croyance en un seul Dieu. Immédiatement, le ton change : au préambule assez fortement construit, sans matière, à discuter puisque c'est une formelle déclaration vaudoise de la Trinité, succède la démonstration des vérités reconnues. Dès lors, on entre sur le terrain de la polémique. Il n'est plus question de s'opposer au sabellianisme et si l'adoption précédente du *Quicumque* fait penser que l'auteur témoigne, ainsi, contre le semi-arianisme, dont il ne prononce pas le nom, cette fois, d'après le bref prologue du nouveau chapitre, il entend défendre l'unité divine contre les hérétiques obstinés, dans leur délire *(cerritos)*, à croire en deux dieux ou plusieurs.

Ce court avant-propos rappelle, en sa teneur, le style assez filandreux de la Préface, inscrite à l'en-tête du *Liber* et s'achève par une invocation au Principe « qui détient la clef de David. Puisse-t-il ouvrir la bouche <de ses envoyés>, leur donner la science des Écritures anciennes et nouvelles, en vue de confondre les faux sages destructeurs de la foi et gagner les âmes, en l'honneur de Celui qui vit et règne dans les siècles ».

Durand de Huesca, aussitôt, attaque l'hérésie des Gnostiques et des Marcionites, qui fondent leur dogme sur un dieu bon, un dieu mauvais et les Cerdoniens, disciples « d'un certain Cerdon », qui affirment deux principes, bon et mauvais. Contre eux, il apporte le témoignage de la vérité[1]. Alors que les hérésiologues catholiques du temps ne peuvent nommer ces hérétiques, le vaudois ne s'y trompe pas. Il distingue très nettement les gnostiques, dualistes en général[2], des Marcionites qui, au

* L'orthographe des deux versions a été respectée ici. Les notes sont présentées de telle sorte que l'on peut suivre le texte de chaque manuscrit, en continuité : repérer les folios.

(1) M fo 44ra : *Incipit liber antiheresis...* 44rb. Nostrum Principium ab illo nunc incipiat, qui solus permanet sine initio atque fine, quem totis viribus imploramus suppliciter, ut qui « clavem David regit potencialiter claudens nemo aperiet, aperiens nemo claudere prevalebit (cf. Is. 22, 22), qui de tessauro suo profert nova et vetera ut ipse nobis verbi [h]ostium aperiat et det scientiam Scripturarum, quibus antisophos et atropologos ordinationi et fidei Domini res[t]istentes valeamus pleniter vincere, ad animarum salutem populi et ad honorem eius, qui vivit et regnat per cuncta seculorum, *(Titulum)* :Quod unus tantummodo Deus est. Contra gnosticorum et Marcionistarum heresim, qui bonum et malum deum suis dogmatibus fingunt et in Cerdomanos a quodam (44va) Cerdone ita nuncupatos, qui duo principia scilicet boni et mali asserunt, sine inicio extitisse, libet quedam proferre testimonia veritatis. Pour la Préface du *Liber*, cf. notre étude citée à la note précédente.

(2) Sur les Gnostiques, cf. Irénée, *Adversus haereses* I, 29,1 ; II, 3, 2 ; 4, 3 et *passim*, PG 7 ; 691, 717, 720 ; III, 4, 3, *ibid.* 857, éd. F. Sagnard (Sources chrétiennes 34), Paris, 1952, p. 120. Augustin, *De haeresibus*, VI, PL 42, 26. Epiphane, *Panaria*,

IIe siècle pratiquaient le dualisme métaphysique absolu, soi-disant exprimé par l'Ancien Testament, loi juive périmée donnée par un créateur-organisateur de l'univers, œuvre imparfaite dans ses créatures ; et révélé par le Nouveau Testament, économie nouvelle du salut, instaurée par le Christ envoyé du Dieu tout puissant, infiniment bon, omniscient, qui règne au delà des cieux[3]. Cette doctrine résultait d'ailleurs des enseignements de Cerdon, maître (?) de Marcion, rénovateur au début du IIe siècle de la théorie des deux principes irréductibles, bon et mauvais et du docétisme qui ne faisait du Christ qu'une apparence[4]. Le disciple de Valdès reconnait la racine essentielle du mal qu'il veut combattre et désigne ses adversaires, en fonction de leurs croyances, par des termes plus appropriés, que ses émules catholiques.

Isaïe a déjà révélé leur démence lorsqu'il a prophétisé les malheurs de Juda au temps des rois Ozias, Joathan, Achas, Ezéchias, prophéties continuées par Osée. Amos, Jonas et « valables jusqu'en l'an 806 de notre ère comme le rapportent dans leurs écrits Jérôme, Augustin, Isidore ». Dès les débuts, on le voit, l'hérésiarque réfère aux trois grands docteurs

XXVI, PG 41, 329 sqq. ; éd. F. Oehler, *Corpus haereseologicus* II, Berlin, 1859, p. 169. Voir J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, II, Paris, 1928, p. 84, 96-97. G. Bareille, art. *Gnosticisme*, *Dict. théol. Cath* [= D.T.C,] VI, (1920), 1434-1467 ; L. Cerfaux, art. *Gnose*, *Dict. de la Bible*, Supplément III, Paris (1938), 659-701. J. Quasten-J. Laporte, *Initiation aux Pères de l'Église*, I, Paris, 1955, ch. VII. B. Altaner, *Patrologie*, 5e éd. 1958, Fribourg-en-Brisgau, p. 110-116. L'origine de la Gnose dualiste, ses rapports avec le paganisme, le judaïsme, le christianisme, restent toujours un problème, cf. U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Rome, 1958, chap. I. Les récentes découvertes des manuscrits coptes semblent cependant orienter les recherches vers des origines iraniennes, sans oublier ensuite les influences juives ou judaïsantes qui, elles, n'étaient pas dualistes. Cf. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958, ch. I et p. 310, 316, 323-324. Cf. *infra* IV, p. 176, n. 7 sur Zarohen et Arphaxat. — Comme point de vue général voir A. C. Blanc, *Considerazioni sulla « Preistoria » del dualismo religioso*, dans *Rivista storica italiana* 72, 1960, p. 127-146.

(3) Sur Marcion, cf. Irénée I, 27, 2-3 ; IV, 33, 2, PG, 7 ; 688-689 ; 1073 ; — III, 12, 12 ; 25, 3, *ibid.*, 905-906, 968 ; éd. Sagnard, p. 240, 242 ; 404, 406. Philastre 45, Pseudo-Tertullien 17, *Indiculus* 4, Epiphane XLII (PG 41, 695 sqq.), éd. Oehler I p. 47 ; 277 ; 286 ; II, p. 553 sqq. — Augustin, *De Haeresibus* XXII, PL 42, 29, éd. Oehler I, p. 200. Voir A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gottes* [Text und Untersuchungen XLV], Leipzig 1924. E. Amann, art. *Marcion* DTC IX, 1009-2032, cf. 2014-2021. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 122-131. G. Bardy, art. *Marcion*, *Dict. Bible.* Suppl. V, Paris 1957, 862-877, cf. 862-865. J. Quasten, *op. cit.*, p. 305-310. B. Altaner, *op. cit.*, p. 114. A. Salles, *Simon le Magicien ou Marcion?* [*Vigiliae Christianae* XII, 1958, p. 197-226], cf. p. 200, 206-207, 221-222, n. 42.

(4) Sur Cerdon, cf. Irenée I, 27, 1, PG 7 ; 687 ; — III, 4, 3, *ibid.* 856, éd. Sagnard, p. 118. Philastre 44, Pseudo-Tertullien 16, Épiphane XLI (PG 41, 691 sqq), éd. Oehler I, p. 47, 277 ; II, 549. Augustin, *ibid.* XXII, PL 42, 29. Voir G. Bareille, art. *Cerdon* DTC II, 2138-2139. G. Bardy, art. *Cerdon*, *Dict. d'Hist. Geog. eccl.* XII, Paris (1953), 162-163. J. Quasten, *op. cit.*, p. 306.

de l'Église que Valdès a promis de servir[5]. A travers la vision isaïque dont parlent Paul et Jean, il discerne la concordance de la Bible, où le Seigneur se prononce dans les deux Testaments *alpha* et *omega*, *primus* et *novissimus*[6]. Mieux que dans la version parisienne, plus sobre, moins explicite, il précise clairement les rapports de ses sources, tirées des fonds mêmes de l'orthodoxie, pour qui les anciennes Écritures annoncent les nouvelles : unicité d'inspiration dans les textes que les Pères commenteront. L'argumentation de l'écrivain s'en trouve renforcée pour apostropher ses adversaires : « Écoutez, hérétiques, il n'y a qu'un seul et même Dieu, unique principe et fin de tout, et non pas deux principes ». A l'appui de cette proposition, les citations d'Isaïe — où le prophète entrevoit le retour des païens au seul vrai Dieu-sauveur et caché, la délivrance d'Israël — jaillissent nombreuses sous sa plume, parfois en de longues tirades, plus tard rétrécies et coupées par le compilateur du texte de Paris[7]. Il suscite ainsi les éléments de la controverse en provoquant des altercations fréquentes, enchevêtrées, telles qu'on peut les concevoir dans une joute oratoire, dont la seconde version ne donne qu'une faible idée.

Celle-ci commente d'abord la prière sacerdotale de Jésus qui, glorifié par son Père, pourra mieux faire connaître la vie éternelle, soit le seul vrai Dieu[8] ; et le débat dans le temple, où le Christ explique au scribe compréhensif le premier de tous les commandements : amour du Seigneur de tout son cœur, de toute son âme..., suivi du second : amour du prochain comme soi-même avec la parole réconfortante : « tu n'es pas loin du royaume de Dieu »[9]. Elle en déduit que le Sauveur affirme un seul Dieu unique et non deux ou plusieurs, comme il n'y a « qu'une seule foi un seul baptême »[10]. A cette même constatation le conduit la vision apocalyp-

(5) M 44va Ysaias primus ad eorum reprimendam vesaniam inducatur, qui diebus Ozie, Iohatan, Achaz et Ezechie regum Iuda, cum Osée, Amos et Iona in Iudea prophetavit et a quo usque ad incarnationem Domini nostri Ihesu Christi anni octingenti et sex fuisse memorantur, ut in cronica Iheronimi, Augustini, Isidori reperitur. A deux cents ans près, l'auteur se trompe singulièrement : Jérôme et Augustin meurent vers 430, Isidore en 636, date la plus proche de l'an 806 mentionné. Sur Valdès, cf. Moneta de Crémone, *Adversus Catharos et Valdenses*, éd. Th. A. Ricchini, Rome, 1743, p. 402 (IV)... promisit servare quatuor doctores, scilicet Ambrosium, Augustinum, Gregorium et Hieronymum, et sic accepit a Papa praedicationis officium, cuius rei testimonium facile potest inveniri.

(6) M 44va-vb. Acta 28, 25 ; Ioh. 12, 41 ; Is. 37, 15-20 ; 41, 4 ; Apoc. 21, 6 ; 1, 17. Cf. *infra*, I, n. 11-12.

(7) M 44vb Audiant heretici solummodo unum esse Deum ipsumque omnium esse principium atque finem et nusquam duo principia inveniri. Et iterum Ysayas... 43, 10-13 ; (45ra) Is. 44, 6-23 ; (45rb-va-45vb) Is. 45, 1-8 ; (46ra-rb-46va) Is. 45, 14-46, 10. Cf. *infra*, I, n. 13.

(8) Ms. *Paris B. N. lat. 13446* [= P] fos 6v-7r, Joh. 17, 1-3.

(9) Mc 12, 28-34 ; cf. *infra*, I, n. 27.

(10) P 7r-7v : Audite quid salvator noster dixerit, quia eum non longe esse a regno

tique de Dieu sur le trône disant : « Je suis α et ω, le commencement et la fin, le premier et le dernier ». S'il y avait deux dieux, sans origine, comme certains le prétendent, le Fils de l'homme n'aurait jamais parlé ainsi du seul *primus*, à qui nul n'est semblable en son éternité[11]. Il en est de même lorsque dans Isaïe, Ezéchias, menacé par Sennachérib, invoque Jéhovah, Dieu des armées, seul Seigneur de tous les royaumes. « Celui qui appelle les générations » se nomme Premier et *Novissimus*[12]. Si quelqu'un lui était co-éternel aurait-il ce langage? Qui peut être semblable à lui ; ne déclare-t-il pas à Cyrus : « Je suis le Seigneur, il n'y en a point d'autre, hors moi? »[13]. Comment, devant ces témoignages d'Isaïe, ose-t-on soutenir qu'il y a deux dieux ou plusieurs? Et si le prophète ne paraît pas être un témoin idoine, que l'on écoute l'Apôtre s'adressant aux Corinthiens « vous êtes le temple du dieu vivant, comme Dieu l'a dit par Isaïe »[14].

Malgré cette déclaration orthodoxe, l'auteur ne définit point ces hérétiques simplement qualifiés dualistes ou païens et que Durand de Huesca avait si nettement apparentés. Il se limite à quelques exemples, empruntés à son modèle. S'il ouvre une parenthèse sur l'aveuglement des Juifs, devant les miracles du Christ accomplissant les oracles d'Isaïe, pour montrer, d'après l'apôtre, que Dieu souverain endurcit ou fait miséricorde, à l'inverse du diable qui en est incapable, c'est pour fermer aussitôt l'incise, craignant la prolixité et revenir à sa proposition initiale : l'idolâtrie[15]. Les objections des hérétiques contre le monothéisme se

(7ᵛ) Dei asseruit, eo quod unum solummodo Deum et non duos aut quam plures esse asseruit. Apostolus vero ita de fide senciens ait : « De eschis autem... nisi unus » (I Cor. 8, 4). Ecce testatur Apostolus se scire nullum esse Deum nisi unum. Cf. I Tim. 2, 5-6, Audiant veritatis inimici et confundantur, fidelesque congaudeant veritati aliud testimonium ab eodem Apostolo. Ait enim sic ad Ephesios : « Unus Dominus » (Eph. 4, 5-6). Cf. *infra*, I, n. 27.

(11) P. 7ᵛ : Audite adhuc aliud testimonium, ab ipso Filio hominis qui ait : « Ego sum alfa et ω.. » (Apoc. 21, 6). Inicium, quia ab ipso omnia sumpserunt inicium, cum non essent. Et iterum : « Ego sum primus et novissimus » (Apoc. 1, 17). Et vere primus, et nullus eternitate similis ei. Si enim essent duo dii sine principio, ut quidam asserunt, nequaquam Filius hominis de se diceret « Ego sum primus... cf. *supra*, I, n. 6.

(12) P. 7ᵛ-8ʳ. Is. 37, 15-16 ; 41, 4. Cf. *supra* I, n. 6 ; *infra*, n. 21.

(13) P. 8ʳ. Si esset ei aliquid coeternum numquam <diceret> (*sup. lin.*), qui non mentitur, se esse primum et novissimum, cf. Is. 43, 9-10 ; 12-15 ; ... « qui similis est mei? » (Is. 44, 6-8). Cf. Is. 44, 24 (8ᵛ) Item. « Ego Dominus et non est alius; extra me, non est Deus... » (Is. 45, 5-7). Cf. Is. 45, 14-19, 21-22 ; 46, 8-9. Cf. *supra*, I, n. 7.

(14) P. 9ʳ. Ecce abetis *(sic)* testimonium Deum dixisse, per Ysaiam, nullum esse Deum preter se. Quomodo ergo audet quis dicere vel affirmare duos esse deos, aut quam plures?... 9ᵛ Si vero quis dixerit Ysaiam non esse testem ydoneum, audiat Paulum apostolum dicentem Deum locutum fuisse per eum.. (II Cor. 6, 16).

(15) P. 9ʳ. Set forte dicet quis : Quis est ergo ille, si dii non sunt multi, de quo dicit Apostolus : « Deus huius seculi excecavit mentes infidelium ? » etc. (II Cor. 4, 4). Numquid ille « qui homines venit illuminare » excecat quemquam? Quibus ita respondetur : Ipse qui illuminat excecat (cf. Ioh. 1, 9) et ipse, teste beato Iohanne evangelista... Ioh.

réduisent à deux ou trois, d'après le psalmiste, sur le *deus recens*, le *deus alienus*, les dieux païens ou démons, alors que seul, le Seigneur a fait les cieux. Une autre interprétation du psautier qui substitue *idola* à *demonia* permet de réfuter l'adversaire. Asaph ne croit d'ailleurs pas à plusieurs dieux, mais reflète ici l'opinion des gentils qui attribuaient, à faux, la divinité aux idoles fabriquées de leurs mains[16]. Le manuscrit parisien traduit ensuite, à travers Jérémie, l'idolâtrie obstinée d'Israël, ingrat envers le Seigneur et remarque l'emploi abusif du mot « *dieu* », pour désigner les vices des hommes[17]. A cette occasion, il présente une autre objection encore empruntée au psalmiste : « Et moi j'ai dit vous êtes des dieux ». Loin d'en être offusqué, l'hérésiarque montre que les « justes » dont il est question, appelés dieux, sont déifiés comme fils de Dieu[18], sans être de nature divine et éternelle. Pour le vaudois, le psalmiste affirme la foi catholique et réfute les hérétiques en demandant « qui dans les cieux égalera le Seigneur ? » Il glorifie ensuite le Dieu des vertus, puissant en sa vérité, vénéré de toutes les nations, et méprise la nullité des idoles. Comme lui, le prophète Joël célèbre la gloire du seul Très-Haut tandis qu'Anne stérile, devenue enceinte de Samuel, chante au Saint

12, 37-41. (9v) Et Apostolus de eodem ad Romanos : Deus cui « vult miseretur, et quem vult indurat ». (Rom. 9, 18) Ecce indurat qui miseretur. Numquid diabolus miseretur alicuius ? Absit. Et ne prolixioribus verbis audientium corda gravemus, cum multa nobis sint testimonia de huiuscemodi induratione, ad propositum redeamus.

(16) P. 9v. Set forte obicitur illud Psalterii : « Audi, populus meus, et contestabor te, etc. Si audieris me » id est, si obedieris voci mee « non erit in te deus recens » id est, non castrimargie deditus fueris. Nam, ut dicit auctoritas, cui deus venter est, illi deus recens est ; « Neque adorabis deum alienum » id est, ido (10r) lum quod te prohibui ne faceres. Sequitur : « Ego enim sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra egipti » (Ps. 80, 9-11). Adhuc fidei destructores erronei aliud testimonium proferunt, quod nichil eos adiuvat, immo obest. Dicunt enim : Si dii sunt non multi, quare dicit idem propheta : « Omnes dii gentium demonia, Dominus autem celos fecit (Ps. 95, 5). Aut quod facile potest responderi : demonia enim pro ydolis ibi ponuntur, quod ostendit alia translatio, in qua ita continetur : « Omnes dii gentium ydola. Dominus autem celos fecit ». Non dicit propheta quantum ad se, ut ipse crederet ea esse deos, set loquitur iuxta arbitrium gentium, id est gentilium, qui ydola sua manufacta putabant esse deos, et quamvis ipsi crederent, non erant dii, sicut Dominus per Ysaiam prophetam. Is. 37, 18-20. Cf. *infra*, I, n. 22-23 ; n. 30.

(17) P. 10r-10v : Ier. 2, 8-9 ; 11-12 (10v). Multi quoque dii abusive vocantur, non quod dii sint, set propter vicia hominum, vocantur ad reprehentionem eorum. Sunt enim quidam homines quibus venter est deus, de quibus dicit Apostolus « Multi ambulant... quorum deus venter est » (Phil. 3, 18-19). Ecce deum recentem de quo superius diximus. Non enim naturaliter et sine inicio duo dii sunt, ut quidam asserunt, set unus tantum modo sicut ipseftestatur per Moisen... (Deut. 32, 39). Cf. *infra* I, n. 23.

(18) P. 10v. Ps. 81, 6. Ecce multi dii. Set hoc non obest rationi nostre. Justi enim de quibus hoc (11r) dictum est merito dii vocantur, et sunt dii, idest deificati, quia adobtive filii Dei sunt. Non enim naturaliter, nec sine principio (*ms.* printipio) dii sunt, set filii Dei adobtivi sunt iure dii, id est deificati sunt. Cf. *infra* I, n. 23.

des saints un hymne de reconnaissance[19]. Si l'on objecte encore que « Dieu se tient dans l'assemblée des dieux », soit la réunion des « *bonorum hominum* », ces derniers sont des fils adoptifs du Seigneur, sans plus[20].

Le chapitre du document parisien se termine sur une affirmation de la Trinité : trine en personnes, unique en déité et rappelle la parole johannique : « Trois portent témoignages et ces trois sont UN », citée dans la profession trinitaire. Le mot « *dieux* » *(dii)*, réellement employé dans un bon sens à travers les Écritures, doit être traduit par saints ou anges, naturellement dépourvus de ce nom, qu'ils ont reçu comme adoptés par la seule grâce divine. *Deus alienus* signifie idole, que ce soit Beel ou Baal. Et pour conclure, l'homme fait son dieu de ce qu'il préfère en lui : ventre, richesse, ou quelque autre amour. La foi des saints repose en un seul Dieu unique. Il est donc absurde de comparer, d'égaler la créature faite dans le temps, au Créateur qui n'a ni début, ni durée. Lui excepté, tout le monde visible et invisible a commencé. Si quoique ce soit lui était essentiellement co-éternel, il n'aurait jamais dit : « *Ego primus et novissimus*, ma main a fondé la terre, ma droite a déployé les cieux ». Et pour ne pas accabler les esprits par la multitude des témoignages « mettons fin à ce raisonnement, écrit l'auteur, non par manque de preuves, celles-ci suffisent aux fidèles. Si nous en cherchions encore à travers l'Ancien et le Nouveau Testament, le temps nous manquerait pour en faire la copie ». La compilation on le voit est conçue en vue d'un livret écrit : nous n'assistons pas au débat[21].

(19) P. 11r. De illo nempe Psalmista fidem catholicorum astruens, hereticosque convinciens dicit : « Quoniam quis in nubibus equabitur Domino ? » (Ps. 88, 7-9). Subauditur nullus. Et paulo post : « Deus, qui glorificatur... in circuitu tuo etc. » *(ibid.)* Ps. 85, 8-9 ; 113 B, 1-2 ; Joël 2, 27-28 ; I Reg. 2, 2.

(20) P. 11r. Fortasse autem dicet aliquis « Deus stetit in sinagoga deorum » (Ps. 81, 1) (11v). Ecce dii multi in sinagoga deorum ; stetit et stad *(sic)* Deus, id est in congregatione bonorum hominum, qui dii vocantur, sicut superius dictum est. Non sunt sine inicio, non sunt dii naturaliter, set adoptive filii Dei et ideo edificati. Cf. note suivante et n. 23 ; *infra* I, n. 30.

(21) P. 11v : Solus Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus, trinus in personis, unus in deitate, sicut dicit Iohannes apostolus : « Tres sunt qui dant testimonium... unum sunt » (I Joh. 5, 7) est naturaliter et sine inicio. Si vero in divinis Scripturis in bona significatione dii reperiantur, boni homines sive angeli intelliguntur, non quod illis hoc nomen naturaliter eveniat, set sola Dei gratia qua adoptati sunt, dii efficiantur. Si vero deus alienus invenitur, quoddam ydolum, quod Beel, vel Baalim vocabatur, intelligitur. Et, ut breviter colligam, quicquid homo amplius diligit, illi deus, quantum ad se adesse dicitur. Verbi gratia : sive venter suus sit, sive pecunia, sive quod libet aliud. Quantum autem ad sanctorum fidem pertinet nullus deus nisi unus. Absurdum est enim creaturam sub tempore factam creatori, qui caret inicio et tempore, coequari aut comparari. Omnia quidem visibilia et invisibilia, illo excepto, inicium habuerunt. Si enim aliquid esset coeternum illi essentialiter, ne (12r) quaquam diceret : « Ego primus et novissimus... mensa est celos » (Is. 48, 12-13). Et ne multa testimonia quorundam corda gravent, huic rationi finem ponamus, non quod adhuc plura testimonia non habeamus, set sufficiunt ista fidelibus. Si enim seriem veteris et novi testamenti quere-

Celui-ci nous est offert, au contraire, presque intégralement dans la première rédaction de Durand de Huesca.

Le document madrilène permet de reconstituer, dans sa plus exacte vérité ; l'authentique pensée dualiste et vaudoise, la méthode d'exégèse des participants et le réalisme pris sur le vif de leurs altercations ; rapport primitif encore chaud et vibrant de disputes révélatrices de la mentalité adverse, assez ignorée, parfois, de la version parisienne : « David, disent les hérétiques, ne parle-t-il pas d'un dieu *alienus* ? » question brûlante qui va, d'un bout à l'autre, animer la joute pseudo-théologique. « Qu'entendez-vous par là, demande le vaudois ? — Le Créateur du monde visible qui a aussi donné la Loi à Moïse »[22]. On est au cœur du sujet. Les adversaires de Durand sont des dualistes absolus, qui rejettent l'Ancien Testament, sans toutefois répudier le psautier. Le *deus alienus* du psalmiste et du Nouveau Testament est le principe mauvais, auteur de la matière et de la loi mosaïque.

La défense vaudoise, assez rudimentaire, rappelle les divers sens et emplois du mot « dieu » dans les psaumes. David interdit de faire un dieu de son ventre, d'adorer les dieux étrangers ou idoles. Ce n'est pas un *deus alienus* qui a conduit le peuple hors d'Égypte. Le pluriel de la phrase « Seigneur des dieux » signifie « Seigneur des saints », comme dans le cantique d'Asaph : « Vous êtes des dieux et tous fils du Très-Haut ». Il en est de même dans l'expression : « Dieu se tenait dans l'assemblée *(sinagoga)* des dieux », la traduction de Jérôme transcrit d'ailleurs « *in cetu dei* » au lieu de *sinagoga*. Les deux partis rivaux possèdent le psautier hiéronymien dont le vaudois connaît deux « *translationes* », l'une de beaucoup supérieure à l'autre. Les hérétiques se prévalent au moins d'un texte orthodoxe, qui paraît conforme à la version officielle. Pour eux, les dieux des nations sont les démons *(demonia)* que Durand, d'après Jérôme, traduit par « *dii populorum sculptilia* » soit *idola*, dans le manuscrit de Paris[23]. Il s'exprime ainsi, parce qu'il a non seulement sous

mus, tempus antequam testimoniorum copia, deficeret. [Fin du chap. I. A la ligne suivante commence aussitôt « Postquam ostendimus cf. *infra*, ch. II, n. 5].

(22) M 46va : Set forte ad hec obicient heretici illud Davidis testimonium : « Si obliti sumus... ad deum alienum, nonne deus requirat ista? » (Ps. 43, 21-22). Si vero interrogati quem David vocavit deum alienum, di (46vb) cant deum qui fecit ista visibilia et dedit legem Moisi, obiciatur eiusdem prophete testimonium. Ait enim : « Audi popule meus... » (Ps. 80, 9-11).

(23) M 46vb : Ecce habemus testimonium ab eodem propheta quod, qui eduxit populum de terra egipti non est deus alienus. Immo ipse prohibet ne adoretur deus alienus. Ydolum gencium vocat deum alienum. Non ergo erit in te deus recens, id est necastrimargie deditus fueris de hoc autem dixit Paulus : « Quorum deus venter est » (Phil. 3, 19). Obiciunt et aliud. Deus deorum Dominus locutus est, <dii> in hoc loco pro sanctis accipiuntur. Unde alibi dicitur... (Ps. 81, 6). Et alibi : « Deus stetit in sinagoga deorum » (Ps. 81, 1). In translacione Ieronimi que ceteris verior est habetur « Deus stetit in cetu dei ». Si vero obiciunt omnes dii gencium demonia, in translacione Ieronimi abetur *(sic)* « omnes dii populorum sculptilia », cf. *supra* I, notes 16, 17, 20.

les yeux la même Vulgate que ses adversaires, mais aussi le psautier « *iuxta Hebraeos* », qui est la première traduction faite directement par S. Jérôme sur le texte original hébreu. C'est ce qu'il entend par « *alia translatio* »... « *que ceteris verior est* ». En effet les termes « *in cetu dei* » ou « *dii populorum sculptilia* » ne se retrouvent pas dans aucune des dernières éditions : du *Tractatus in Psalmos* de S. Jérôme ; de la Vulgate ou du Psautier romain[24], mais seulement dans les Psautiers triples, telle l'ancienne *Vetus italica* qui offre, en parallèle des versions *antiqua* et *vulgata*, le texte latin que s. Jérôme a traduit de l'hébreu[25]. Durand parait avoir en mains, sinon l'exemplaire séparé du psautier hébraïque, du moins l'un des psautiers triples que, en Espagne, Théodulphe avait fait introduire dans la Bible[26].

L'hérésiarque soutient alors l'unicité divine, selon les deux commandements d'amour de Dieu et d'amour du prochain, exposés par Marc et par l'affirmation de Paul contre les idoles. Si l'on objecte la séquence paulinienne : « beaucoup sont appelés dieux dans le ciel ou sur la terre, au point qu'il y aurait de multiples dieux et seigneurs », sachez donc, pervertisseurs des Écritures, répond-il, que l'Apôtre n'a jamais cru en plusieurs dieux mais en un seul. Selon vous, Paul fait aussi des concessions à la secte épicurienne en disant : « mangeons et buvons, si les morts ne ressuscitent pas, car demain nous mourrons ». C'est faux ; il n'admet pas davantage que les « dieux », ainsi appelés par les peuples, tels Jupiter, Mercure, Baal etc... le soient réellement. Il confesse un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême[27].

(24) S. Hieronymi, *Tractatus sive Homiliae in Psalmos*, Ps. 81, 1 ; 95, 5, éd. G. Morin [Anecdota Maredsolana III, 2] Maredsous 1897, p. 74 ; Ps. 95, 5 *(abest)* — [Corpus Christianorum Series Latina 78] Turnhout 1958, Ps. 81, 1 ; p. 82. Ps. 95, 5 *(abest) Commentarioli in Psalmos*, Ps. 81, 1 ; éd. Id. [*ibid.* III, 1] Maredsous 1895, p. 63 [CCSL 72] Turnhout 1959], p. 220. Biblia Sacra X, Psalmos 81, 1 ; 95, 5 ; cf. p. 190, 214. R. Weber, *Le Psautier Romain* [Collectanea biblica latina X] Città del Vaticano, p. 202, 227.

(25) *Vetus Italica*, éd. Pierre Sabatier [Bibliorum Sacrorum.. II] Paris 1751. Ps. 81 (1) = 82 *Hebr.* p. 166 : Deus stetit in coetu Dei ; Ps. 95 (5) = 96 *Hebr.*, p. 190 : Omnes enim dii populorum sculptilia. En note, v. 5, Irénée : Dii gentium idola doemoniorum. Cf. supra I n. 16 et 23.

(26) S. *Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, éd. Dom Henri de Sainte-Marie [Collect. bibl. lat. XI] Città del Vaticano 1954, p. v. Cf. Ps. 82, 1, p. 119 « in coetu Dei » ; Ps. 96, 5, p. 137 « dii populorum sculptilia » [Nota : augmenter d'une unité le numéro des Ps. de la Vulgate].

(27) M 47ra-47rb : Mc. 12, 28-34 ; I Cor. 8, 4, 5. O perversores Scripturarum, advertite quod Apostolus nunquam concessit plures esse deos vel dominos, set solum modo unum. Si enim dicunt quod Apostolus illud concedendo diceret esse plures deos et dominos quid dicent de hoc quod idem Apostolus dixit in eadem epistola (I Cor. 15, 32). Numquid concessit Apostolus sectam epicureorum, scilicet comedere et bibere et facere omnes alias corporis voluptates ? Minime set cum condicione dixit : « Si mortui non resurgunt comedamus » etc... Etsi [*ms.* acci] diceret : Si mortui non resurgunt, nichil aliud restat, nisi ut faciamus omnes corporis voluptates. Ita et hic condicionaliter dixit sic : « Nam etsi sunt dii illi qui dicuntur », id est qui vocantur dii a gentibus, « sive

Les hérétiques ne désemparent pas : Et le dieu de ce siècle dont parle Paul aux Corinthiens, qui voile l'Évangile et enténèbre l'intelligence des incrédules ? — Rentrez en vous-mêmes, prévaricateurs et comprenez ceci : l'apôtre ne fait point allusion à une double divinité, mais à Celui qui obscurcit l'esprit des infidèles de ce siècle. Si vous préférez la formule « dieu de ce siècle », nous dirons que le Tout-Puissant, « dieu de ce monde » aveugle qui il veut. Dans ce cas, répliquez-vous, celui qui aveugle n'est pas bon. — Écoutez les paroles du Christ dans l'Évangile : « Je suis venu en ce monde pour juger, afin de donner la vue aux aveugles et rendre aveugles ceux qui voient ». Entends bien, hérétique, le Christ illumine ou éblouit ; considère Saul aveuglé sur le chemin de Damas, écoute Paul frappé de cécité quand le Christ lui parlait[28]. Le vaudois remarque un rappel fréquent, dans la Bible, de nombreux dieux populaires que la deuxième version se borne à désigner « fils de Dieu, hommes justes adoptés par le Seigneur, et *non dii naturaliter* »[29]. Dans le feu de la discussion que transmet plus véridiquement le manuscrit de Madrid, l'auteur montre comment les Écritures interprètent le mot Dieu : soit comme nom, soit comme attribut. A cet égard, il utilise la terminologie des théologiens scolastiques. *Deus nuncupatus* est une simple appellation, que le Seigneur emploie envers Moïse : « j'ai fait de toi un dieu pour pharaon » ; ou que prononce le psalmiste : « Dieu se tient dans la synagogue des dieux ». Mais il s'agit d'essence divine lorsque le Seigneur déclare : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Distinction d'ailleurs soulignée par l'apôtre dans l'épître aux Romains : le *deus nuncupatus* est parmi les choses, le *deus essentialis* au-dessus de tout. Le juste quelqu'il soit n'est qu'un dieu nominatif, *inter omnia ;* le Christ, un dieu naturel par essence, et *super omnia.* Que les hérétiques comprennent : toute idole, privée d'essence divine n'est appelée « dieu » que

in celo sive in terra », ut Iupiter, Mercurus (47[va]) et Baal et nonnulli ceteri, si isti inquam sunt dii, « si quidem sunt dii multi et domini multi » (I Cor. 8, 5). Nos, vero, suppleamus dicendo sic : Illi qui dicuntur dii sive in celo sive in terra, id est idola, non sunt dii, ergo non sunt multi dii nec multi domini, set solummodo unus. Sicut ipse in sequentibus dicit (I Cor. 8, 6-7 ; Eph. 4, 5-6). On voit ici tout le commentaire de Durand. Comparer avec *supra* I, n. 8-10.

(28) M 47[va] : Set, inducent forte erronei, quod Paulus in II Cor 4, 3-4... Redite prevaricatores ad cor et intelligite quod hic non loquitur Apostolus de duobus diis, set dicit simpliciter quod « Deus excecavit mentes infidelium » huius seculi ; vel si malunt, ut dicamus « deus huius seculi » etc... dici (47[vb]) mus quod Deus omnipotens, Deus est huius seculi, et ipse exsecat quoscumque vult. Si dicunt non est bonus ille qui excecat ; audiant quid ipse Christus, in Iohannis evangelio, dixit iudeis (Ioh. 9, 39). Ecce audis, heretice, Christum illuminantem et excecantem. Recordare adhuc quid Saulo contigit, cum Christus in via ei loqueretur, (Act. 9, 8-9). Audi Paulum, cum Christo loquentem, cecitate esse percussum.

(29) P 10[v]-11[v] : cf. *supra,* I, n. 18 et 20 ; *infra,* IV, n. 61.

par surnom et selon les « us » des peuples. En ce sens parle Jérémie (2, 8-12 ; 26-28)[30].

Les hérétiques ne se tiennent pas pour battus : par la voix de ce même prophète, le Seigneur ne se plaint-il pas : « vous m'avez abandonné pour servir un dieu étranger ? » — Dieu menace les hébreux qui, sur leur propre terre, adoraient les idoles et même, selon Isaïe, des taupes et des chauve-souris. La question, on le voit, ne s'éloigne pas du « *dei alieni* » ; pour éviter toute confusion avec ces bribes de textes, le vaudois reprend la citation prophétique de l'adversaire et l'intègre dans un long contexte, en vue d'une exégèse plus orthodoxe. Le Seigneur, courroucé devant l'idolâtrie des israëlites, les transfèrera en Chaldée où l'on adore les dieux étrangers et les idoles. Juda a été lui aussi infidèle « en épousant les filles d'un dieu étranger »[31].

A ce rappel des reproches de Malachie, les dualistes exultent de joie : c'est bien vrai, le *deus alienus* a une fille ! — O malheureux, reprend le disciple de Valdès, décontenancé devant une telle sottise, ne comprenez-vous pas l'allusion du prophète ? N'avez-vous donc jamais rencontré ce petit verset du psautier « fille de Babylone vouée à la misère » ? Paul ne parle-t-il pas des fils de la colère ; l'Évangile, des fils de la Géhenne ; Job, des enfants de l'orgueil ?[32] A ses contradicteurs, qui demandent

(30) M 47vb : Quia autem in Scripturis, dii multociens populi numero inveniuntur sentiamus quod Deus, in Scriptura sacra, aliquando nuncupative, aliquando essencialiter, dicitur. Nuncupative, sicut ad Moisen dictum est : « Ecce constitui te deum pharaonis » (Exod. 7, 1). Sicut iterum Moises... ait (48ra)... Et sicut Psalmita ait « Deus stetit... (Ps. 81, 1). Essentialiter autem, Deus dicitur sicut ipse ad Moisen dicit « Ego sum Deus Habraam... (Exod. 3, 6. Cf. Luc. 20, 37)... Unde, Paulus apostolus, volens nuncupativum dei <nomen> ab essentiali dicernere, ait : « quorum patres ex quibus Christus secundum carnem, qui est super <omnia> benedictus in secula, amen » (Rom. 9, 5). Nuncupatus enim, deus inter omnia ; essentialis autem, super omnia. Ut ergo ostenderet Christum naturaliter deum, non hunc deum tantummodo, set Deum super omnia esse memoravit. Quia et iustus quilibet deus est, set inter omnia et nuncupative deus ; Christus autem Deus est super omnia et naturaliter deus. Audiant ergo, heretici, ydolum non essentialiter set nuncupative et secundum usum gencium deum nominari. Unde Dominus per Ieremiam.., Ier. 2, 8-12 (48rb) ; 2, 26-28. Sur le terme *Nuncupativus*. Cf. DU CANGE, *Glossarium* V, p. 624. — Cf. *supra* I, n. 20 et 23.

(31) M 48rb : Ier. 5, 19. Nos dicimus quod israeliticus populus in terra sua idola, ado (48va)-raverant. Non solum autem idola, set etiam ut ait Ysaias « talpas et vespertiliones » (Is. 2, 20) adorabant, qua propter captivitatem eis Dominus minabatur, ut autem maxime confundantur antecedencia et sequentia sententie audiantur. Ait Ieremias « Hec dicit Dominus Deus exercituum... (48vb)... prohibuerunt bonum a nobis » (Ier. 5, 15-35, Vulg. : vobis). Qualiter autem, israelite idola adoraverant in terra sua et qualiter, eos minabatur Dominus esse transferendos in terra Caldeorum, ubi deos alienos et idola gencium adorarent, ipse Ieremias pleniter elucidat dicens : « Hec dicit Dominus... (Ier. 32, 28-36) (49ra-49rb) cf. Joel 2, 26-27. Si obiciunt hoc quod per Malachiam prophetam Dominus dicit : « Transgressus est, inquid, Iuda... de tabernaculis Iacob » (Mal. 2, 11-12).

(32) M 49rb : Hic exultant heretici, dicentes : ecce invenimus deum alienum abentem *(sic)* filiam. O miseri, cur non intelligitis quid sonat habuit filiam dei alieni ? Nunquam

comment la colère, l'orgueil, la géhenne, peuvent avoir une descendance humaine, Durand répond : « comment le *deus alienus* peut-il avoir une fille ? » Zacharie ne dit-il pas : « tressaille de joie, fille de Sion ? » Babylone, Sion, Jérusalem, peuvent-elles procréer? Si vous ne comprenez pas, dites comment la matière inanimée peut-elle enfanter? C'est impossible. Le *deus alienus*, ou idole, dieu nominatif qualifié d'étranger, parce qu'un peuple étranger l'honore, n'a jamais pu engendrer. L'expression « Juda a pris la fille d'un dieu étranger » signifie qu'il a épousé la fille d'une nation idolâtre. Malgré le précepte du Seigneur, qui s'en plaignait, Israël échangeait aussi ses filles en mariage, contre celles des Gentils[33].

Mais si les hérétiques soutiennent que le *deus alienus* personnifie le diable ou les démons : qu'ils nous apportent en ce sens les témoignages des apôtres ou des prophètes : ils n'y parviendront pas. On peut, d'autre part, leur prouver que les démons ne sont pas des dieux, selon Baruch, Paul. Qu'ils acceptent donc de croire au seul Dieu, dont le psalmiste célèbre les louanges et l'Ecclésiastique la miséricorde. Et s'ils objectent encore, au nom des Actes des Apôtres, qu'Israël adore Moloch et le dieu Rempham : qu'ils sachent que la fin même de ce verset (Acta 7, 43) blâme le peuple, d'avoir fabriqué ces images pour les adorer. Moloch et Rempham ne sont que des idoles et l'interprétation que les dualistes donnent des Rempham est exacte : le nom signifie « astre de Lucifer »[34].

invenistis illud versiculum psalterii : « filia Babilonis misera » et cetera ? (Ps. 136, 8). Similiter, Paulus dicit : « Et eramus filii ire » (Eph. 2, 3). Et in evangelio reperitur : « facitis eos filios geenne duplo quam vos » (Mt. 23, 15). Et in libro Iob. : « Ipse est rex super omnes filios superbie (Iob 41, 25).

(33) M 49[va] : Dicant eretici *(sic)* qualiter ira, vel superbia, vel geenna, homines filios habere potuerunt et nos, dicamus eis, qualiter deus alienus filiam habere potuit. Audite etiam quid, per Zachariam prophetam, dicit Dominus : « Exulta satis, filia Sion... » (Zach. 9, 9). Numquid Babilon civitas, Sion mons, Iherusalem civitas filias habere potuerunt ? Non. Set habitatores Babilonis, Sion et Iherusalem, nomine filiarum nuncupati sunt. Si autem huic sensui restiteritis, discite qualiter res inanimate filias habere potuerunt : quod est inpossibile. Similiter, considerate quod deus alienus, id est idolum, qui deus nuncupative dicitur, et dicitur alienus, quia gens aliena a deo, eum colebat, numquam filiam habere potuit. Qua propter sic est intelligendum : Habuit Iudas filiam dei alieni id est accepit filiam gentis colentis deum alienum, hoc est idolum. In lege enim reperitur quod populus israeliticus filias gentilium contra Domini precepta accipiebant *(sic)* et suas filias eis prestabant *(sic)*. Unde Dominus conquerebatur. Cf. *supra* I n. 30.

(34) M 49[va] : Si vero, heretici deum alienum dicunt (49[vb]) esse diabolum, vel demones, aliquam auctoritatem vel apostolorum vel prophetarum nobis de hoc ostendant, quod numquam facere potuerint. Ostendatur autem eis quod demones non sunt dii. Ait enim Ieremias.. (cf. Baruch IV, 5-8). Et Paulus, « quod gentes imolant *(sic)* demonibus ymolant non deo » (I Cor. 10, 20). Ergo demones non sunt dii ut Paulus et Ieremias affirmant. Audiant solummodo unum esse Deum. David enim dicit : « Quoniam quis deus preter Dominum aut quis deus preter Deum nostrum » (Ps. 17, 32). Et iterum : « Quoniam magnus es tu... Deus solus » (Ps. 85, 10). Et Ihesus filius Sirac ait : « Miserere nostri Deus omnium... magnalia tua » (Eccli. 36, 1-2). Set forte, (50[ra]) adhuc obiciunt

Ceci dit, le véhément polémiste clôt le débat en mettant ses adversaires au pied du mur : « que tout ce développement vous suffise, hérétiques, nous l'arrêtons par brièveté. Si vous voulez encore faire des objections, faites-les », le champ est ouvert. En vue d'ultérieures disputes, « affermissez-vous, préparez vos armes, de toutes façons vous serez contrecarrés, battus. Venez aux assemblées : tout sera dissipé ; dites une parole, rien n'en résultera, parce que Dieu est avec nous »[35]. C'est la fin de la discussion, témoigne oral, rédigé à la suite par Durand de Huesca, qui donne rendez-vous à ses contradicteurs pour une prochaine rencontre d'où, on les prévient, ils ne sortiront pas plus brillants.

Véritable rapport détaillé de la polémique entre cathares et vaudois, ce premier chapitre du Livre II, exclusif à la version madrilène du *Liber Antiheresis*, est loin de l'exposé succinct qu'en donnera le texte de Paris, composé en vue d'un « *Tractatus* » et dont la fin résume, sans plus, l'essentiel dogmatique. Là, pas de conclusion. La doctrine sourd à chaque phrase : un seul Dieu, à opposer au dieu étranger, principe mauvais, auteur de la création et de l'Ancien Testament. La théologie en est réduite à sa plus simple expression. Les « *heretici* » ne sont pas de vagues dualistes ou de pseudo-ariens, mais de lointains disciples de Marcion et de Cerdon qui, sans désemparer, supportent le sarcasme du vaudois et répondent à sa colère par l'ironie ou par l'hilarité. Malgré la cinglante apostrophe terminale, relative à la future controverse, ils seront présents au jour dit : le duel oratoire ne fait que commencer. Les partis se battent à coups de textes scripturaires et, bien qu'hostiles aux antiques Écritures, les dualistes font appel au psautier.

Plus fort qu'eux, le disciple de Valdès montre la concordance des textes bibliques : l'Ancienne Loi prépare la Nouvelle, comme il était de règle avant la Gnose[36]. Il ne s'en tient pas au psautier de la Vulgate et possède aussi la version latino-hébraïque de S. Jérôme, prouvant l'acuité de sa documentation. Avec une terminologie d'exégèse scolastique, il combat l'interprétation littérale et entrecoupée de ses contradicteurs, qui suivent la méthode d'Antioche, jadis reprochée à Arius, comme susceptible d'engendrer l'erreur[37] et justifie ses théories par l'explication

illud actuum apostolorum : « Suscepistis tabernaculum Moloc et sidus dei vestri Remfa » (Act. 7, 43). Nos, vero dicimus, quod Remfa non erat deus, set ab illis credebatur esse deus, ydolum enim erat, unde statim subditur « figuras quas fecistis... Babilonem » (Act. 7, 43). Ecce abemus quod figure erant Moloc et Remfa, id est idola. Interpretatur autem Remfa factura vera, et significat Luciferum sidus.

(35) M 50[ra] : Hec vobis sufficiant, o heretici multa enim, causa brevitatis omisimus. Si adhuc aliquid vultis obicere, obicite. Confortamini et vincimini ; accingite vos et vincimini. Inite concilium et dissipabitur, loquimini verbum et non flet, quoniam nobiscum Deus est.

(36) E. Amann, art. *Testament* A. N. (D.T.C. XV[1], Paris 1946), col. 188-189.

(37) J. Quasten, *Initiation*, II, p. 146-147. T. E. Pollard, *The exegesis of Scripture and the Arian controversy* dans *Bullet. of the John Rylands Library* 41, (1959), p. 414-429 ; cf. p. 415-417.

allégorique, conforme à la polémique orthodoxe fidèle aux normes d'Alexandrie : d'où le heurt constant entre les deux compréhensions. Bien mieux, il critique chez ses adversaires l'emploi de « bribes » de citations, qui déforment le sens authentique des sources, à replacer en leur contexte. Aussi n'hésite-t-il pas à continuer le verset commenté par l'hérétique et s'assujettit à déclamer de longues tirades. Ceci explique pourquoi, au fur et à mesure des réunions contradictoires le Vaudois finira par réciter des pages entières de la Bible : la vérité des livres inspirés se passant de commentaires.

Doctrine de l'unicité de Dieu, corollaire de la profession trinitaire, énoncée contre le dualisme absolu et ses adeptes, héritiers au Moyen Age des marcionites et des cerdoniens ; sources, méthode d'exégèse, âpreté des critiques : telles sont les lumières que nous apporte sur ces controverses le manuscrit de Madrid. Document d'une originale verdeur, que le compilateur du codex parisien taille, résume et polit pour le réduire aux formes plus simples d'un cadre livresque.

Il en sera de même des autres chapitres du livre II, véritable fourmillement de textes et d'altercations ramenés, après semblables émondages, aux termes plus stricts des exigences littéraires. Les hérétiques vont revenir. Après les avoir acculés, Durand les attend de pied ferme. Le débat continue.

II. — De la création

La création universelle, œuvre du Dieu trine, est le problème que le pseudo hérésiarque aborde, sans rien perdre de son orthodoxie. Il va réfuter ceux qui, tels les Manichéens, osent attribuer au diable, dieu et seigneur de l'univers, la création du monde visible ou, comme les « *Patriciani* », la production de la substance charnelle[1]. Les premiers, très connus par la lutte mémorable que s. Augustin avait engagée contre eux[2], opposent le Bien au Mal, la Lumière aux Ténèbres. Disciples de Mani (216-277) et dualistes absolus ils s'étaient répandus en Perse, en

(1) M 60rb : *(Titulum)*. Quod omnia visibilia et invisibilia, fecit omnipotens Deus. Angelus ubi letifer in celis locum suum (60va) omnino perdidit inescare terrigenas in quantum valuit non cessavit, pro dolor, quam turpiter quosdam disciplinator sua sibi pellatia subiugavit, ut quod per se numquam ausus est dicere se esse deum et dominum et creatorem omnium visibilium, per illos qui per suam fistulam feteatur. Ut per Manicheum, qui rerum visibilium docuit esse diabolum conditorem et per Patricium a quo Patriciani, qui carnis substancia a diabolo credidit esse factam. Contra quorum demencia, quid sacra docet Pagina, audiamus.

(2) Augustin, *De Haeresibus*, XLVI, PL 42 (8), col. 34-38, éd. F. Oehler, *Corpus haeresiologicum*, I Berlin, 1856, p. 206-211. Cf. *Contra Faustum*, PL 42 (8), col. 207-518. C.S.E.L. 25, p. 251-797. *Contra Epistulam quam vocant Fundamenti*, PL 42 (8), col. 173-206. C.S.E.L. 25, p. 193-248. *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, col. 173-220.

Italie, en Afrique et même en Gaule où Gennade de Marseille, auteur des *Statuta ecclesiae*, se préoccupe encore d'eux sans qu'on puisse toutefois en déduire leur présence réelle au ve siècle[3]. Les seconds, à ne pas confondre avec les Patripassiens, fidèles de Praxeas, sont révélés par s. Augustin en termes presque identiques à ceux du Vaudois qui, on le voit, pratique le *De haeresibus*[4]. Contre la démence de leurs émules médiévaux, Durand de Huesca multiplie les textes bibliques c'est l'objet du chapitre III (livre II) dans le manuscrit de Madrid, tableau de la polémique. Sur ces données lui, ou l'un des siens, triera le nombre d'autorités suffisantes, ajoutées à de nouvelles, pour « raffermir la foi des fidèles, soutenir celle des faibles et abattre l'erreur audacieuse » : projet réalisé au chapitre III de la version parisienne[5].

Son auteur aborde la question avec de nombreux textes néo-testamentaires, affirmant que le Semeur du bon grain, selon Matthieu, est le Fils de l'homme, son champ, le monde[6]. C'est lui le Dieu « *factor* » de l'homme et de la femme ; lui qui a fait à la fois le corps, l'âme, l'esprit. Il est le Dieu unique, l'auteur du monde et de tout ce qu'il contient, l'ordonnateur des temps : « Je vous annonce, dit Paul, le Dieu qui a fait ce *(hunc)* monde ». Et comme l'Esprit saint, prévoyant tout, savait que surgirait l'erreur de ceux qui attribueraient l'existence de l'homme à un autre créateur, il a par la bouche du psalmiste et de Job, celles des prophètes Isaïe, Jérémie, attesté le contraire[7]. Ce que Jean a confirmé dans les

(3) GENNADE, *De ecclesiasticis dogmatibus* énumère pour les combattre les diverses hérésies, notamment celles des Manichéens, cap. 4, 76, PL 58, 982, 998 et ajoute en outre (cap. 42, *ibid.* 993-994) : Neque enim credendum est eos fuisse baptizatos, qui non in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti iuxta regulam a Domino positam tincti sunt : ut sunt... Manichaei ; vel caeterae... quae duo principia sibi ignota introducunt, ut... Manicheus... Ex istis, inquam, si qui ad nos venerint... éd. F. OEHLER I, p. 337, 353 et 348. Voir G. BARDY, art. *Manichéisme* [DTC IX², Paris 1926], col 1858-1863 ; 1872 sqq. ; 1866. H. Ch. PUECH, *Le Manichéisme*, Paris, 1949, p. 19-20 ; 33 ; 53 ; 64-65 ; 69, 73-75. Ch. MUNIER, *Nouvelles recherches sur les « Statuta Ecclesiae antiqua »*, dans *Rev. de Droit can.* IX, (1959) p. 170-180.

(4) AUGUSTIN, *De Haeresibus* LXI, PL, 42 (8), éd. F. OEHLER, p. 215 : Patriciani a Patricio nuncupati, substantiam carnis humanae non a Deo sed a diabolo conditam dicunt. Sur Praxeas cf. G. BARDY, art. *Monarchianisme*, DTC X², Paris, 1928, col. 2198. Les Patripassiens étaient les disciples de Praxeas pour qui le Père a souffert : « Pater passuus est ». Cf. J. QUASTEN, *op. cit.* II, p. 338-340. B. ALTANER (1958), p. 110, 137.

(5) P 12^r : Postquam ostendimus unum esse Deum solummodo et non plures, consequenter quod ipse sit creator et factor celi et terre, omniumque visibilium et invisibilium, non quot valeamus testimonia proferentes, set aliquot que sufficiant ad confirmationem fidelium et confortationem titubantium et erronee audatie destructionem, ostendamus. *(Titulum) :* QUOD DEUS EST CREATOR ET FACTOR OMNIUM.

(6) P 12^r. Mt. 13, 24. Ecce satoris dicit esse agrum in quo seminatur semen. Quis vero sator et quis aget sit (12^v), ipse salvator in sequentibus exponit dicens. Mt. 13, 37-38 ; 19, 4 ;

(7) P 12^v : Quis autem iste factor sit, in evangelio secundum Marchum clarius ipse insinuat Mc 10, 6. Cf. Luc 3, 38 ; 11, 40. Quod sic exponitur : Qui fecit corpus fecit et

célèbres versets : « *In principio erat verbum*, etc. *Omnia per ipsum sunt, et sine ipso factum est nichil* ». Veut-on interpréter ce mot négatif « *nichil* » par : ce monde visible, ou le diable, ou le péché ? C'est une erreur. Si « *nichil* » exprime l'un d'entre eux, Jésus-Christ n'aurait pas dit : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez qui je suis et que je ne fais rien de moi-même ». En effet, de lui-même, il n'est point l'auteur du péché ou du diable. Mais, dira-t-on dans le verset « Tout a été fait *par* lui », *par* signifie *contra*. Ex. : pourquoi les assiégeants d'une ville fabriquent-ils des engins de bois ? — *per ipsum* est-il répondu, c'est-à-dire, pour détruire la ville. — Fausse comparaison, réplique à juste titre le Vaudois : la préposition *per* ne peut en aucun cas être prise pour *contra* quand l'Écriture parle de Jésus-Christ, notamment dans S. Paul. Dieu a établi son fils héritier de l'univers et par lui a créé le monde c'est-à-dire, en son honneur. Le Dieu-Père, Fils, Saint-Esprit, est l'auteur de l'univers. Fidèle à son maître, le disciple de Valdès proclame, comme lui jadis à Lyon (1180), la Trinité créatrice et, à l'appui de son affirmation, transcrit deux chapitres entiers de la Genèse[8]. Les apôtres ne cessent de vénérer le *creatorem et factorem* dont ils se déclarent les serviteurs, à l'inverse de ceux qui prétendent que le diable, ou *deus malignus*, est le *factor* du ciel et de la terre[9].

animam. Similiter fecit et spiritum. Quod autem mundi et omnium in eo continentur, temporumque dispositor unus idemque sit Deus insinuat Paulus apostolus ita : Ego, inquit annuncio vobis Deum qui fecit hunc inundum (Act. 17,23-26). — 13r : Et quia Spiritus sanctus previdens omnia, noverat aliquos surrecturos, qui dicturi erant, quod alter hominum alterum faceret, nolens ut ita crederetur, dicit propheta eo instigante Ps. 99, 3 ; Is. 64, 8 ; Ier. 27, 4-5 ; 1-5 ; — Ps. 118, 73 ; Iob 10, 8.

(8) P 13r : Ioh. 1, 1-3 : id est « aliquid non est factum sine ipso ». Si (13v) enim hoc nomen negativum « nichil » vult quis intelligere quod sit vel mundus iste visibilis vel diabolus vel peccatum errat. Si enim aliquid predictorum significaret, nequaquam Dominus Ihesus Christus dixisset Iudeis... Ioh. 8, 28... id est aliquid non facio a me ipso. Non enim peccatum vel diabolum a se ipso fecit. Set dicunt quidam : « Omnia per ipsum facta sunt », id est contra ipsum Verbi gratia, quedam civitas vel castrum est in obsessione, et illi qui obsederunt faciunt castrum ligneum adversus illud quod obsederunt. Et si interrogas quare factum sit illud ligneum, dicetur tibi « per ipsum », id est ad destructionem illius quod obsidetur. Quod paradigma cassum est et omni falsitate plenum. Si enim hanc prepositionem « *per* » pro « *contra* » accipiunt, quid facient de illa prepositione : gratia et veritas *per* Ihesum Christum facta est. Si enim contra Ihesum Christum volunt intelligere, non sunt audiendi. Audiamus ergo qui secula fecerit. Paulus enim apostolus hoc elucidat cum dicit Hebr. 1, 1-2 (14r). Ecce habetis testimonium Patrem fecisse secula per Filium suum, id est ad honorem Filii sui sicut ipse dicit (Ioh. 5, 23). Qualiter vero Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus cuncta fecerit, insinuat Moysen famulus suus ita dicens Gen. 1, 1-2, 2, fol. 14v, 15r, 15v, 16r, 16v. Cf. A. Dondaine, *Aux origines du Valdéisme. Une profession de foi de Valdès*, dans AFP, 16, 1946, p. 191-235 ; cf. p. 192-203 et 231.

(9) P 16v : Istum creatorem et factorem apostoli venerantes et illius se ipsos ostendentes servos in oratione dixerunt secundum quod Lucas evangelista testatur in Actibus apostolorum. Act. 4, 24-25 ; 4, 29. Si diabolus vel deus malignus esset factor celi et terre, ut quidam asserunt, nequaquam apostoli qui pleni erant (17r) Spiritu sancto eum efflagitarent ut daret sibi Verbum Dei loqui cum fidutia

Ces considérations apparaissent propres au livret parisien qui s'en tient à une série d'attestations bibliques en faveur du Créateur universel. Il ne relève jusqu'ici aucune objection hérétique d'origine testamentaire en dehors de celle empruntée à Jean 1, 3, pour les termes *nichil*, *per* et mentionne simplement la croyance erronée au dieu malin « facteur » du monde visible. Il en va autrement dans la version madrilène où l'exposé, pourrait-on dire, ploie littéralement sous le poids de l'appareil scripturaire, que l'on ne saurait détailler.

L'intérêt réside surtout dans les objections personnelles formulées par les hérétiques et cela au nom de sources très diverses et plutôt inattendues. Aux témoignages d'Isaïe, Jean, Matthieu, apportés par le vaudois, ils opposent celui du même prophète montrant le désastre d'Assur, fondateur de la Chaldée. Mais, répond Durand, celui-ci n'a pas, pour autant, été créateur du ciel et de la terre lui, ce fléau qu'Isaïe invective : « Malheur à Assur, verge de ma fureur ». Et si Dieu, dit-on, se plaint de sa création, que l'on entende non seulement les paroles courroucées du Seigneur envers le peuple infidèle, mais en outre celles de grandeur, sagesse, miséricorde, gloire, protection, pardon etc. qui foisonnent dans Isaïe[10].

Fort de l'autorité de ce prophète, les dualistes avancent l'argument majeur : « tous ces témoignages concernent une autre création, c'est-à-dire un ciel nouveau une terre nouvelle, d'après l'annonce du Seigneur : Les nouveaux cieux, la terre nouvelle que je vais créer subsisteront devant moi, comme se perpétueront votre nom et votre postérité ». A l'appui de l'affirmation d'Isaïe, ils énoncent la parole de Jean dans l'Apocalypse : « j'ai vu un ciel nouveau, une terre nouvelle »[11]. La version parisienne traduisant cette fois l'objection, ne rapporte que le texte iohannique ; elle réfute l'interprétation erronée de l'adversaire qui a coupé le verset. L'apôtre parle ici du passé comme de l'avenir et non d'une terre incorruptible, puisqu'il ajoute : « le premier ciel et la première terre ont disparu ». A supposer que le ciel, la terre et la mer, visibles à nos yeux charnels, aient été créés les premiers : ils ne sont pas incorruptibles mais

(10) M 60[va] : Is. 1, 1-3 ; Ioh 1, 10-11 (60[vb]) ; Mt. 7, 11. Set forte obicient quod Isaias ait : « Ecce terra Caldeorum... Is 23, 13. O adulteri verbi Domini, inspicite quod non ait Assur fundavit celum et terram. De Domino Deo enim, hoc tantummodo dici debet. Set dixit quod Assur fundavit terram Caldeorum. Hoc est fecit in ea civitates et villas, et fecit eam abitari eandemque dicit esse positam in ruinam. Quemcumque vero per Assur intelligant, de illo, per Isaiam, Dominus dicit... Is. 10, 5... Et iterum Is. 30, 31. Et quia quidam dicunt quod Deus omnium eorum miserębitur quos creavit, audiant Isaiam, 27, 11 ; (61[ra]) 40, 12-14 ; Rom. 11, 36 ; Is. 40, 28-31 ; (61[rb]) Is. 42, 5 ; 43, 1 ;. 43, 7, 21, 25, 26, 27-44, 2, 3 ; 44, 24-25 ; 45, 9-13 (61[va]) ; 48, 10-13 ; 49, 5 ; 51, 12-16 ; (61[vb]) 54, 5 ; 64, 8.

(11) M 61[vb] : Set forte, dicent heretici quod hec omnia de alio celo, scilicet novo, et de alia terra, scilicet nova hec dicuntur, et cum hoc dicunt tutantur se auctoritate Isaie dicentis... Is. 66, 22 (62[ra]). Apoc. 21, 1.

transitoires et durent encore, ce qui est contraire à la pensée de Jean[12]. C'est ce que Durand démontre plus longuement ailleurs, où il atteste l'accord des deux prophètes juif et chrétien. Tout ce qui doit arriver selon les dispositions prévues par Dieu existe déjà pour lui dans la prédestination comme l'expliquent Isaïe et l'Ecclésiastique. Le Seigneur n'a-t-il pas révélé qu'à l'apparition de ce « nouveau » monde l'ancien serait tombé dans l'oubli ? Isaïe l'affirme autant que Jean dans la totalité du verset 21, 1 de l'Apocalypse[13] ; alors que, pour les hérétiques, il y a concomitance de deux créations.

En réalité, le ciel et la terre visibles périront par le feu au jour du jugement et de la venue du Seigneur, qui a dit « le ciel et la terre passeront ». Ils ne s'évanouiront pas entièrement ; c'est impossible, d'après l'Ecclésiaste : « une génération succède à l'autre et la terre subsiste toujours ». *Transire* n'exprime pas seulement le passé mais aussi le présent qui se transforme en s'améliorant. « Le ciel et la terre passeront » c'est-à-dire, seront renouvelés sous un aspect meilleur selon le psalmiste,

(12) P 17r : Set forte, dicet quis : Numquam de isto celo et terra et mari visibili locuti sunt in hoc loco apostoli, set de illo de quo dicit in Apocalipsin Iohannes apostolus : « Vidi, inquit, celum novum et terram novam » (Apoc. 21, 1). Qui vero hoc dicit librum ipsum Apocalipsis non intelligit, in quo de futuris sicuti de presentibus loqutus *(sic)* est Iohannes. Si enim factum esset celum illud novum incorruptibile vel terra, nequaquam apostolus diceret quod subditur : « Primum enim celum et prima terra abiit, et mare iam non est » *(ibid.)*. Si enim dicunt ipsum celum scilicet novum, primum esse, et terram illam novam que terra viventium dicitur, et illud mare vitreum de quo in eadem Apocalipsi dicitur (4, 16 ; 15, 2) et ita est ut ipsa primo forent creata vel facta, modo non sunt. Quia que prima sunt, abierunt. Si vero dicunt hanc terram visibilem et celum et mare visibile occulis carnalibus primo esse creata : adhuc illa incorruptibilia non sunt creata, quia hec transitoria adhuc permanent. Alioquin non est verum illud, quod dicit apostolus... Item Stephanus in actibus (17v). Act. 7, 48-50, Lucas. Act. 14, 13-15. Paulus Rom. 1, 25 ; 11, 34-36 ; (18r) Eph. 3, 8-9 ; Col. 1, 14-17. Hebr. 1, 8-11.

(13) M 62ra : Qui hec dicunt intelligant quod hee due prophetie, scilicet Isaie et Iohannis, de futuris rebus, quasi de preteritis loquebantur. Quod seppe in prophetis reperitur, sicut superius dictum est. Ideo autem dicit « que ego facio stare coram me » (Is. 66, 22), quia omnia que secundum disposicionem Dei fienda sunt in predestinatione eius iam quasi facta existunt. Sicut Isaias dicit... et Ihesus filius Siriac... Eccli. 23, 29... Quod autem celum <novum> et terra nova non sint nisi in predestinatione Dei ipse sentencie ostendunt. Ait enim Dominus per Isaiam (65, 17-18)... Intelligite ergo heretici, quod cum erit celum novum et terra nova, tunc non erunt in memo (62rb) ria priora. Similiter cum Iohannes dicit : « Vidi celum novum et terram novam » ilico *(sic)* subiungit « quia primum celum et prima terra abiit et mare iam non est (Apoc. 21, 1) dicant quid est primum celum et prima terra, istud visibile, an aliud celum et alia terra quam ipsi fingunt existere. Quando enim Iohannes vidit celum novum et terram novam, primum celum et prima terra [h]abierat. Si aliud celum quod ipsi dicunt novum primum est, abiit. Ergo non est et de terra similiter dicitur. Si istud (*ms.* istut) primum est abiit. Quod falsum est. Adhuc enim permanet. Adhuc Iohannes subdit : « et mare iam non est ». Secundum hoc quando celum novum et terra nova erit, mare non erit. Set ad presens mare est, ergo adhuc celum novum et terra nova non est. Comparer avec le ms. P note précédente.

et là habiteront les saints. En ce sens poursuit le vaudois il faut interpréter toutes les prophéties de Jérémie, Baruch, Daniel, Osée, Amos, Aggée, Zacharie[14].

Fidèles à Isaïe, les hérétiques soutiennent que le prophète n'a pas voulu parler de cette terre visible mais d'une autre, celle des vivants où ils sont convaincus avoir jadis habité comme Durand le leur a entendu dire, de ses propres oreilles ; témoignage d'autant plus intéressant qu'il manque dans le manuscrit de Paris ou apparaît la seule mention de *terra nova, terra viventium*. Pour soutenir leurs idées ils considèrent les promesses du Seigneur au peuple d'Israël transporté à Babylone et les événements qui devaient s'accomplir. Or ceux-ci, explique le vaudois, n'ont pu se réaliser sur « la terre des vivants », si l'on en croit Jérémie, Isaïe, Ézéchiel qui annoncent la gloire future d'Israël, la création de la Jérusalem céleste, la félicité promise au peuple de Dieu, la fécondité que propagera le torrent sorti du Temple. « Répondez, hérétiques, comment les petits du petit et du gros bétail, les loups, lions et serpents ; les tombeaux, déserts et marécages pourraient-ils se trouver sur cette terre des vivants ? Personne ne songerait à le croire[15] ». Si les contradicteurs « babillent » encore en disant que l'œuvre du Seigneur ne passera pas puisque le Christ a déclaré « toute plantation que mon Père n'a pas plantée sera arrachée », il n'est pas difficile de leur prouver avec Isaïe, Jérémie, les diverses allusions que Dieu fait de sa vigne qui, semblable au peuple d'Israël, n'a porté aucun fruit. D'une façon plus évidente encore David, l'Apôtre, Luc, Jean montrent comment périt et passe vers son terme l'*opus Dei*. Job n'en donne-t-il pas lui-même un vivant exemple, dans ses plaintes amères ?[16]

(14) M 62rb : Innovabuntur quippe celum visibile et terra per ignem, sicut Petrus ait, II Pet. 3, 7, 10-13 (62va)... Id ipsum autem et Dominus dicit celum et terra transibunt, non quod omnino esse deficiant, quod est impossibile, sicut Ecclesiastes dicit Eccle. 1, 4.. Set transire non solum id dicitur quod preterit, set etiam id quod in melius in mutatum permanet. Transibunt ergo celum et terra id est innovabuntur in meliorem speciem et figuram ut in Psalmo legitur... Ps. 103, 30... Deinde sancti tantum modo habitabunt in eis, sicut David ait Ps. 101, 29. A<u>di[h]ant (62vb) adhuc heretici quid per Ieremiam Dominus dicit, Ier. 1, 4-5 ; 8, 17 ; 10, 10-16 ; (63ra) 27, 4-8 ; (63rb) 31, 35 ; 32, 17-18) 63va) cf. Bar. 3, 32-38 ; Et iterum Daniel 14, 4... Et Hosee 2, 8.. Et Amos 4, 6-5, 2 (63ra, 64^{ra-rb}) 8, 11-9, 8... Et Aggeus 2, 9, 16-18. Et iterum Za (64va) charias 9, 9 ; 10, 6 ; 12, 1.

(15) M 64va : Set forte dicent heretici, quod prophete non de ista terra visibili loquebantur, set de alia terra quam dicunt vivencium, in qua olim ut nos ab illis audivimus, credunt habitasse et ad defensionem sue false opinionis, inducerunt ea que Dominus populo israelitico in Babiloniam translato promitebat, dicentes omnia in se ipsis adhuc esse conplenda. Qua propter, ut in propatulo sit talia numquam in terra vivencium posse perpetrati, ex illis aliqua memoremus. Ait Dominus per Ieremiam (64vb) Ier. 31, 10-14... Is. 65, 18-66, 2 (65^{ra-rb}) Ez. 47, 8, 9, 10, 11. Dicite o heretici, fetus peccorum et armentorum, lupi, leones, serpentes, tumuli, desertum et palustres qualiter in terra vivencium poterint reperiri. Absit a cunctis (*ms.* : acuntis) fidelibus ne unquam talia fateantur.

(16) M 65rb : Aduc *(sic)* garriunt heretici, dicentes quod opus Domini non transibit,

Mais Job, arguent les adversaires, ne parle-t-il pas d'une terre dont la poussière est dorée et d'où sort le pain? Ce discours de Job réplique l'hérésiarque, ne doit pas être compris dans un sens historique, mais dans son contexte même, car le poète qui vante cette terre dont le roc renferme le saphir, la poussière l'or et le sol le pain, ajoute qu'elle est bouleversée jusque dans ses entrailles par un feu destructeur. Ainsi, que les impies rougissent et que les lèvres trompeuses deviennent muettes. Se référant à l'évangile de Luc, les contradicteurs citent les paroles du tentateur au Christ, à qui il offre l'étendue de ses royaumes[17]. Cet argument, bien connu des hérétiques, notamment des Pauliciens d'après le « *Key of Truth* » et des Bogomiles selon Cosmas[18], ne déroute pas le disciple de Valdès ; le Christ n'a pu répondre : « cet univers est le mien », au tentateur ignorant son origine divine et à qui il ne voulait pas la révéler. Né menteur, le diable ne profère que mensonges[19]. — Le Christ ne l'a-t-il pas appelé « Prince de ce monde ? » est-il objecté. En fait, continue Durand ce soi-disant *princeps mundi* est déjà jugé, comme le dit Jean, et projeté au dehors de l'univers dont il n'est pas le maître. Les Écritures traduisent doublement le mot *mundus* tantôt par ciel, terre, saints, chez Paul,

pretendentes quod Dominus ait : « omnis plantacio quam (65 va) non plantavit Pater meus celestis, eradicabitur » (Mt. 15, 13). Audiant Ysaiam econtra de Dei vinea prophetantem ait « Cantabo... ». Is. 5, 1-5, 7... Et iterum Dominus per Ieremiam (65 vb) « Ego plantavi... » Ier. 2, 21. Et David in psalmo... Ps. 79, 2 ; 10, 15, 16. Ecce audistis quod vinea quam Dominus ipse plantaverat fuit deserta in direpcionem et in conculcationem et succensam et suffossam. Ergo opus Dei periit. Audiant adhuc evidenciora testimonia. Ait enim David in psalmo. Ps. 74, 2... Et Paulus... Hebr. 1, 10-12. Et in evangelio Luc. 22, 37 (66ra). Ioh. 9, 6-7. Nonne videtur tibi heretice, lutum illud perisse dissolutum in aquam, cum cecus lavaretur. Ecce multis testimoniis probatum est quod opera Dei transeant et finem habeant. Iob 10, 8-12. Cf. Ps. 118, 73. Iob 32, 2 ; 33, 4-7.

(17) M 66rb : Set forte dicent aliam esse cuius glebe sunt auree et de qua panis oritur, obicientes hanc sentenciam Iob. 28, 2-11 (66va). Qui hec obiciunt intelligant quod, istorialiter, non debet hec sentencia intelligi; nam cum dixit « Tera *(sic)* qua oriebatur panis » statim subiunxit « in loco suo igne subversa est, locus saphiri lapides eius et glebe illius aurum ». Si igitur terra illa igne subversa est, ergo modo non est. Igne enim subversa est, et sic erubescant impii et muta fiant labia dolosa. Adhuc forte obicient heretici quod in evangelio Luche legitur : « Duxit <inquid> eum diabolus in montem... Lc. 4, 5-8.

(18) F. C. Conybeare, *The Key of Truth*, Oxford, 1898, p. xxix, xxxii ; p. 80-81. H. Ch. Puech, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, 1945, p. 74-75 ; 197.

(19) M 66va : Ad hec addunt ipsi « Si Ihesu Christi essent omnia regna mundi, ipse tunc zabulo diceret : mea sunt (66vb) omnia et non tua ». Qui hoc garriunt, cur non reminiscuntur quod diabolus causa agnoscendi si ipse erat Dei Filius hec dicebat. Si vero Christus diceret mea sunt omnia et non tua, tunc zabulus eum Dei Filium et Dominum esse cognosceret, quod Christo non placebat, celabat enim vim numinis corporis indumento. Obĭciamus super hanc sententiam et illis : Diabolus mendax est ab inicio et in veritate non stetit, ut in evangelio reperitur. Cum ergo dicebat omnia esse sua mendax erat. Cum ergo mendax erat, que dicebat esse sua non erant sua, alioquin verax esset.

tantôt par méchant, dans l'Évangile, où Jésus dit aussi « le monde me hait », or le monde ne peut pas plus haïr que se réjouir du mal. Le diable est le prince, le recteur des impies, pas du tout leur créateur. Jean dit aussi « le monde entier est plongé dans le mal » et Augustin que, partout où le terme est pris dans un mauvais sens il faut sous-entendre les « *amatores mundi* »[20].

Cependant rétorquent les hérétiques, selon Paul, toutes les créatures de Dieu sont bonnes ; celles que nous voyons ne l'étant pas ne proviennent donc pas de lui. — Toute créature est-il répondu, en tant qu'elle vient de Dieu est bonne et, dans ce verset à ne pas isoler du contexte intégral, l'apôtre flétrit ceux qui proscrivent le mariage et la nourriture. Sans se lasser, les opposants prouvent que le ciel, la terre et la mer sont autres que toutes les créatures qui, d'après l'Apocalypse et le psalmiste, entourent le trône de l'Agneau et louent le Seigneur[21]. — C'est que le mot *ommis* est interprété dans la Bible dans un sens tantôt universel, tantôt particulier. Celui-ci, par exemple quand Paul déclare : « j'ai voulu tout perdre pour le Christ, considérant tout comme des balayures » auxquelles il n'aurait pas mêlé les anges et les saints ; ou quand le Seigneur recommande la prédication de l'évangile à tout être créé, il n'y inclut point les animaux ;

(20) M 66[vb] : Intendant adhuc quod Christus ait : « Venit princebs mundi huius » Ioh. 14, 30. De quo principe Dominus alibi ait : « Nunc est iudicium » Ioh. 12, 31. Et alibi Ioh. 16, 11. Si foras proiectus est, et iam iudicatus est a modo princebs mundi non est. Nos vero ad hec exponamus sic : Mundus (67[ra]) dupliciter dicitur in sacra Scriptura. Dicitur mundus celum et terram et sancti vocantur nomine mundi. Sicut Paulus.. II Cor 5, 19. Mali homines vocantur nomine mundi, de quibus Dominus ait apostolis : « Amen, dico vobis... mundus autem gaudebit » Ioh. 16, 20. Et iterum de seipso « mundus me hodit » Ioh. 7, 7. Numquid celum et terra potest gaudere, vel potest odire aliquem? minime. De malis enim hominibus dictum est, de quibus diabolus quam diu malum agunt princebs, id est rector est, set minime creator. De quibus Iohannes in epistola : « Totus mundus in maligno positus est » I Ioh. 5, 19. Ut enim ait Augustinus : « ubicumque mundus in mala significatione ponitur, de amatoribus mundi intelligitur ». AUGUSTIN, *Ad Donatistas post collationem* VI, 9 PL 43, col. 657 sive *Contra partem Donati post Gesta*, VI, 9. CSEL, 53, p. 106. Unde illi dicebant mundum semper in malam significationem positum... — Augustin écrit aussi plus loin : nos vero non solum in malam, sed etiam in bonam significationem mundum in Scripturis positum respondebamus. ID. *Enarrationes in Psalmos* 30, 16. *ennar.* II *sermo* 2, P.L. 36 (4[1]), col. 248. Sed quem dicit mundum ? Amatores mundi.

(21) M 67[ra] : Adhuc obiciunt quod Paulus apostolus... dicit : « Omnis creatura Dei bona » (I Tim. 4, 4) Ipsi vero argumentatur sic : Omnes creature que videntur non sunt bone ; ergo non sunt Dei, quia omnis creatura Dei bona. Nos vero ad hoc dicimus (67[rb]), quod omnis creatura in quantum creatura Dei <est> bona est. Set Apostolus in illa sentencia de cibis loquebatur, ut precedentia et subsequentia ostendunt. Ait enim : « proibencium nubere et abstinere a cibis... Dei et orationem » I Tim. 4, 3-5. Set forte adhuc garrient dicendo quod celum et terra et mare aliud sunt in quibus omnis creatura existens laudat Dominum, sicut Iohannes in sua Apocalipsi ait « et vidi et audivi vocem angelorum multorum in circuitu troni » Apoc. 5, 11. « Verbo Domini... in tesauris abissos » Ps. 32, 6-7. Et iterum. Ps. 73, 12-17 (67[va]).. Et iterum Ps. 88, 12-14 ; 94, 4-7 ; 103, 1-3 (67[vb]). Apoc. 5, 11-13.

de même, lorsque Matthieu dit : «si les derniers jours ne sont pas abrégés, nulle chair n'en échappera » : par *omnem* il faut aussi comprendre les élus, qui risquent de ne pas être épargnés[22]. Le verset apocalyptique 5, 13 entend par *omnem creaturam* : dans le ciel tous les saints triomphants avec le Seigneur ; sur la terre, les saints pérégrinants encore dans la vie ; sous terre les âmes des justes dont les corps sont enterrés et, par synedoche, dans la mer, les saints aux prises avec les flots agités des tribulations. Ce sont toutes ces créatures qui, autour de l'Agneau, chantent la gloire et la puissance du Très-Haut dans l'éternité. Écoutons enfin comment David célèbre, en de nombreux psaumes, la création universelle[23].

Suivant attentivement leur interlocuteur, les dualistes le poussent dans ses retranchements : David ne fait-il pas allusion à la « terre des vivants » où le Seigneur est son partage et répand sa bonté ? Idée tenace, qu'ils ne perdent point de vue, pour l'avoir déjà démontrée avec Isaïe. Le vaudois ne peut l'esquiver et se retranche dans une vague formule d'apparence augustinienne. Il ne s'agit point d'une autre terre ; *terra viventium* signifie dans les Écritures : « *quandam soliditatem hereditatis perpetue* », pays qui est le refuge des saints où l'âme, en bonne disposition, trouve son repos et sa nourriture comme le corps dans et sur la terre[24].

(22) M 67vb : Nos vero ad hec respondemus : hoc nomen « *omnis* », aliquando in sacris Scripturis ponitur universaliter, aliquando particulariter. Non enim potest intelligi universaliter, quod Paulus ad Philipenses ait : « Omnia detrimentum feci... » Phil. 3, 8. Non debemus intelligere quod sanctos angelos vel sanctas animas arbitraretur ut stercora. Et Dominus in evangelio « predicate evangelium omni creature » Mc. 16, 15, non ideo precepit ut brutis animalibus evangelium predicetur. Et Dominus in evangelio : « Nisi (68ra) breviati... omnis caro » Mt. 24, 22. Non ideo debemus intelligere quod caro irracionabilium animarum salvetur, set per omnem carnem soli electi designantur.

(23) M 68ra : Similiter in hac sentencia (Apoc. 5, 13) per « creaturam omnem in celo » possumus intelligere sanctos in celis, iam cum Domino triumphantes ; per eam que est in terra, sanctos in hac peregrinacione adhuc degentes ; per eam que est subtus terram, animas iustorum quorum corpora sub terra requiescunt ; per sinedochen possumus intelligere, per eam que est in mari, sanctos qui sunt in tribulacionum fluctibus constituti pro Domino figurantur. Omnes isti dicunt sedenti in trono et agno : « Benediccio...in secula. Amen » (Apoc. 5, 13). Audiamus quid de creatione omnium David propheta testatur ; ait enim « Domini est terra et plenitudo eius... » Ps. 23, 1-2. Cf. I Cor. 10, 26... Et iterum. Ps. 103, 30-32 (68rb), 134, 5-8 ; 146, 7-9 ; 134, 1 ; 134, 7-8.

(24) M 68rb : Si (68va) obiciunt quod idem David ait : « Credo videre bona Domini in terra vivencium » (Ps. 26, 13). Et iterum « porcio mea Domine sit in terra vivencium » (Ps. 141, 6). Et Dominus in evangelio « Beati mites quoniam ipsi possidebunt terram » Mt. 5, 4. Dicamus quod hee sententie non ideo dicuntur quod alia terra sit, set terra vivencium, in Scripturis, significat quandam soliditatem hereditatis perpetue (*in marg.* Aug.), ubi anima per bonum affectum tamquam loco suo requiescit, sicut corpus in terra et inde cibo suo alitur, sicut corpus in terra sua et ipse est requies sanctorum. Salomon in parabolis ait : « Dominus sapiencia fundavit terram, stabilivit celos prudencia... Prov. 3, 19-20. Cf. Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 36, 29, sermo 3. PL. 36, col. 390. Justi haereditate possidebunt terram... Terra est quaedam illa vivorum. Unde dicitur : Spes mea es tu portio mea in terra vivorum, (Ps. 141, 6). Id. Ps. 145, 2-3, Sermo ad plebem PL 37, 1888 (7) : Spes mea... portio mea.

Pratiquant l'Ecclésiaste, les objecteurs montrent avec lui qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. On oublie tout le passé et le futur ne laissera de même aucun souvenir dans les générations prochaines. Le sage meurt comme l'insensé ; Dieu seul donne le bonheur et l'homme reste impuissant devant l'injustice ; le sort de l'homme est celui de l'animal : les deux meurent, car tout est vanité et poussière. A la file, les citations se suivent. Durand n'a pas de peine à montrer que les harangues de l'Ecclésiaste se contredisent souvent. Le prophète vante parfois la joie et le bien être, l'agrément du travail et de la vie comme un don de Dieu ; pour reconnaître ensuite que la tristesse est préférable au rire. De même, il estime égal le sort des humains et des animaux, comme le soulignent les hérétiques : en cela il répète l'opinion des fous, pour déclarer ailleurs que Dieu a mis l'éternité au cœur de l'homme, qu'à l'œuvre divine et perpétuelle nous ne pouvons rien changer. Il est vrai que l'ordre, institué par Dieu, durera. Il est vrai que ce qui sera a déjà été, parce que le futur, selon la disposition du Seigneur, existe dans sa prédestination comme appartenant déjà au passé[25].

Et le vaudois répond à la tirade de son adversaire, par un chapelet semblable de citations, qui affirment sa pensée. Personne ne peut corriger l'œuvre de Dieu qui rend à la fois l'homme joyeux ou malheureux. Il l'a fait droit, mais l'homme cherche toujours à savoir ; celui-ci ignore autant le chemin du vent, la formation de ses os dans le fœtus, que les réalisations du Créateur universel, qu'il ne doit point oublier dans sa jeunesse. De justice égale, la miséricorde divine va aux petits, non aux puissants qui seront châtiés selon l'esprit de la Sagesse que, dans sa prière, Salomon désire acquérir. L'admiration des splendeurs naturelles ne doit cependant pas conduire à l'idolâtrie et Dieu accorde ses faveurs aux croyants fidèles. Durand met son auditoire en garde contre l'orgueil et la présomption, que flétrit l'Ecclésiastique. La seule race honorée est celle de l'homme qui craint le Seigneur. Tout vient du Très-Haut : biens, maux ; vie, mort ; richesse, pauvreté et le juste peut toujours compter sur sa faveur. Dans

(25) M 68va : Si obiciunt quod in Ecclesiasten legitur : « Quid est quod fuit ipsum quod futurum est... novissimo » Eccle. 1, 9-11 (68vb). Et paulo post... Eccle. 2, 16 ; 2, 26 ; 3, 15-21 (68*bis*ra). Nos dicimus quod Ecclesiastes concionator dicitur et loquitur secundum diversos hominum sensus, ut in quodam loco ait : « Cognovi quod non esset melius... » Eccle. 3, 12-13... Et iterum.. Eccle. 7, 3. Hec premissa videntur dissentire, cum dicit non esse melius quam letari et comedere et bibere in vita sua et melius esse <ire> ad domum luctus quam ad domum convivii. Sicut enim hec, secundum diversos hominum sensus talia dicentium loquitur. Ita et cum dicit : « unus est interitus... amplius » (Eccle. 3, 19), stolidorum opinionis recitator est, non assertor. Et iterum Ecclesiastes (68*bis*rb) : « Vidi afflictionem... instaurat quod abiit » (Eccle. 3, 10-15), quod dicit omnia que fecit Deus perseverant in perpetuum. Verum est quia ea ordinacione permanent qua Deus eas constituit. Quod vero dicit que futura sunt iam fuerunt, verum est quia omnia que secundum disposicionem Dei flenda sunt, in predestinacione eius iam quasi facta existunt. Et iterum (68*bis*va).

sa création, le Seigneur a comblé l'homme de dons, en lui laissant le libre arbitre. Face au soleil, qui rayonne dans la puissance des astres, l'humanité n'est que terre et cendre. Dès l'origine, tous les biens ont été créés pour les bons, les maux pour les méchants. Les éléments de première nécessité : eau, feu, sel, pain se transforment en avantages pour les premiers, en calamités pour les seconds. Éclairs, grêle, famine, peste : tels sont les signes du châtiment autant que les bêtes féroces, les scorpions et le glaive exterminateur des impies[26].

Dans ce cas, reprennent les dualistes : tout est bien double : *unum contra unum*. — « Il ne faut pas croire que les éléments visibles ont été créés à la similitude de quatre autres invisibles, comme tu le penses, hérétique ». Tout est en double, c'est-à-dire tout se transforme de bien en bien, de mal en mal, comme le dit l'apôtre : « aux élus, l'odeur de vie donne la vie ; aux condamnés, l'odeur de mort donne la mort ». L'Enfant-Dieu est venu au monde, dit le vieux Siméon, pour la chute et la résurrection de beaucoup en Israël. D'après l'Ecclésiastique : le bien s'oppose au mal, la vie à la mort, le pécheur au juste, ainsi en est-il de toutes les œuvres du Très-Haut : elles sont deux à deux, l'une contre l'autre. Comprenez que cette opposition, cette dualité sont voulues par le Seigneur. Vous ne trouverez jamais mention dans les Écritures de deux créateurs, dont l'un aurait opéré à la ressemblance de l'autre, mais d'un seul et unique Dieu, créateur de tout l'univers. Josué et les lévites engagent le peuple hébreu à le célébrer ; Mardochée invoque sa royauté, créatrice universelle, à qui nul ne peut résister[27]. Selon Grégoire le Grand : « Dieu n'a pas créé le mal, inexistant par nature. Si on le dit, c'est parce qu'il nous envoie des épreuves pour flageller nos infidélités, provoquer des souffrances qui nous font mal en fonction de nos délinquances ; mais, de nature, ces épreuves sont bonnes. Le venin qui est la mort de l'homme, est aussi la vie du serpent ». « Croyez donc tous ces témoignages, o hérétiques

(26) M 68*bis*^{va} Ecclesiastes : « Considera opera Dei... Eccle. 7, 14-15. Et iterum... Eccle. 7, 30 ; 11, 5 ; 12, 1... Sap. 6, 7-9 ; 8-21 (68*bis*^{vb})-9, 5 ; 13, 5-9 ; 15, 1-2 (69ra) Eccli. 10, 13-15 ; 10, 22-23 ; 11, 14, 17 ; 15, 13-18 (69rb) 17, 1-8 (69va) ; 17, 31 ; 39, 30-32, 35-36.

(27) M 69va : Si adhuc obiciunt hoc « omnia dupplicia sunt, unum contra unum ». Non sic debet intelligi ut sint et alia quatuor invisibilia elementa, ad quorum similitudinem hec visibilia sint creata, ut tu heretice opinaris. Set omnia sunt duplicia, id est bonis in bonum et malis in malum, omnia (69vb) convertuntur. Ut Ihesus filius Sirac testatur et Paulus ad Corinthios : « bonus odor... » II Cor 2, 15-16 cf. *infra* IV, n. 46. Et de Christo in Lucha legitur : « Ecce positus... » Lc. 2, 34. Et iterum Ihesus filius Sirac... « contra malum bonum est... et sic intuere omnia opera altissimi duo duo unum contra unum » Eccli. 33, 15. Intelligite quod hec predicta duo et duo contraria opera sunt altissimi. Numquam enim reperietis duos esse creatores, quorum unus operaretur ad similitudinem alterius, set solummodo unus Deus et Dominus creator omnium in cunctis [*ms.* incuntis] agiographis reperitur. Et in libro Esdre : « surgite et benedicite.. (70ra)... celi te adorant » II Esdr. 9, 5-6. Et in libro Ester : « Oravit Esther ad Dominum... magestati tue » Esther 13, 9-11.

parce que, si vous voulez m'écouter, vous connaîtrez les biens de la terre ; si vous demeurez obstinés et me provoquez à la colère, le glaive vous exterminera : car le Seigneur a parlé[28] ».

Sur cette menace, inspirée même de l'Ecclésiastique, dont il est encore tout rempli[29], Durand de Huesca arrête la discussion. Beaucoup moins enchevêtrée que le rapport sur l'unicité divine, la version madrilène du chapitre sur la création, dans le *Liber antiheresis*, témoigne d'une controverse dense, plus serrée entre les deux partis. Les adversaires, maintenant, se connaissent et, mieux avertis, les hérétiques reprennent chaque fois avec sûreté le dernier argument de leur contradicteur ; au besoin, en insistant comme lui sur le sens exégétique des termes : *nichil*, *per*, *omnis*. Malgré les remarques du vaudois qui, toujours, répète leurs sources et les insère dans l'intégrité du contexte, ils continuent à les sérier en bribes. Ils ne se contentent pas de faire appel au psautier, mais invoquent maintes fois Isaïe, Job, l'Ecclésiaste, dont le manuscrit de Paris ne fait point état à leur égard. Ces dualistes languedociens connaissent et adoptent une partie de l'Ancien Testament. Le point essentiel, pour ces adeptes des deux créations concomitantes, est le thème des cieux nouveaux, terres nouvelles, et surtout celui de *terra viventium*, qui, âprement discuté dans la première version, où les assises du vaudois tremblent un peu, exprime la croyance manichéenne d'un monde supra-céleste, d'où les âmes tirent leur origine. Le document parisien passe outre à cet argument pourtant décisif et ne s'en tient qu'aux citations adverses néo-testamentaires. Si en terminant, Durand de Huesca, fort de l'appui doctrinal d'Augustin et de Grégoire le Grand, somme ses contradicteurs de se rallier à la parole du Seigneur, il ne donne cependant pas à son récit la tournure synthétique que traduit le livret de Paris.

Après avoir mentionné, sans plus, la *terra viventium*, celui-ci se cantonne dans une démonstration scripturaire, abondante, du seul Dieu créateur. Mais, fidèle à une ligne de conduite, en vertu de la proclamation trinitaire du valdéisme primitif, il l'enclôt dans une définition trine de la création : ce qui, dans le corps du chapitre fait déjà son originalité[30]. Il la reprend, en prémice à sa péroraison. Si le diable, pour certains « *deus malignus* », avait fait la terre, l'ange de l'Apocalypse n'aurait jamais dit de l'adorer ;

(28) M 70va : Gregorius in moralibus : « Non mala que nulla sua natura subsistunt a Domino creantur, set creare mala Dominus dicitur, cum res bene conditas nobis male agentibus in flagellum format, ut per dolorem quo feriunt delinquentibus mala sint ; et per naturam quam existunt bona. Unde venenum mors est hominis set vita serpentis ». Hec predicta testimonia credite, o heretici, quia si volueritis et audieritis me bona terre comedetis. Quod si nolueritis et me provocaveritis ad iracundiam gladius devorabit vos, quia hos Domini locutum est. Cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralium Lib.* III cap. 9, PL. 75, col 607 A.

(29) Cf. note *supra* 26, Eccli. 39, 36.

(30) P 14^{r}. Cf. *supra* II, n. 8.

et si l'on prétend que l'envoyé céleste parlait du monde non visible mais incorruptible : c'est faux. Les cieux nouveaux, la terre nouvelle et même la mer, appelés à être habités n'existent pas encore. Le même et seul Esprit qui, selon Paul, parle à la fois dans les prophètes et en Jésus-Christ, c'est le Saint-Esprit lui-même qui est un avec le Père et le Fils et qui, à travers Isaïe et les anciennes Écritures, proclame la Trinité, créatrice de l'univers[31]. Accord de la Bible juive et chrétienne, nouvelle affirmation de la foi trinitaire : le disciple de Valdès ne s'écarte pas du dogme précédemment affirmé.

III. — Des anges déchus

Le débat sur la création n'a cependant pas épuisé le sujet. Bien des questions connexes sont reprises dans une autre controverse que, dans le plan primitif, Durand avait inscrite au livre I, ch. 12, telle qu'elle figure dans le document parisien. Il l'a ensuite séparée de cet ensemble pour l'intégrer au livre II, chapitre 2, après l'affirmation de l'unicité divine, avant l'exposé de la création[1]. La teneur de la discussion peut justifier, après coup, cet emplacement dans la composition définitive originale et prouve l'intérêt que l'auteur du *Liber antiheresis* y portait. La question complète la première dispute, amorce la seconde, qu'elle a probablement suivie dans la polémique orale. Le libellé diffère dans les deux versions. Pour Durand de Huesca, il s'agit d'abord de montrer « que nul de ceux qui sont tombés du ciel, à cause de leur orgueil, ne sera sauvé » ; sujet simplifié ensuite sous la rubrique : *De angelis qui de celo corruerunt.* La

(31) P 18v : Si diabolus, quem deum malignum quidam esse (19r) autumant, celum fecisset et terram, ut ipsi asserunt, nequaquam angelus sanctus, quem Iohannes vidit in celo, precepisset eum adorari (Apoc. 14, 6-7). Set forte diceret non de istis visibilibus locutum fuisse angelum, set de aliis incorruptibilibus. Set in hoc falluntur, quia non adhuc celum novum et terram novam, nec illud mare ad habitandum sunt facta. Et quia unus idemque Spiritus, secundum Paulum apostolum (cf. Hebr. 1, 1), est qui olim in prophetis et qui in Christo Ihesu loquebatur, ipsum Spiritum sanctum, qui unus est Deus cum Patre et Filio, quid per Ysaiam prophetam dixerit, audiamus : « Hec dicit Dominus... nomen meum » Is. 29, 22-23. Et iterum... Is. 40, 28 ; 42, 5 ; 45, 11-12 (19v) ; 45, 17-19. Item Iheremias de eodem « qui fecit stellas... » Cf. Bar. 3, 35-38. Item, Ier. 32, 17-18... Daniel 14, 4... Ionas 1, 9... Zacarias 12, 1 (20r). Deut. 10, 14 ; 17-18 ; Esth. 13, 9-16... II Esdr. 9, 6... Ps. 8, 2, 4 (20v)... 88, 12 ; 73, 16 ; 23, 1-2 ; 120, 2. Et ne prolixioribus verbis corda audientium protrahamus, huic rationi finem ponamus, non quod plura non habeamus testimonia, set quia in divinis Scripturis nec una potest inveniri auctoritas que a predicta ratione dissonet, ista sufficiant. A rapprocher de la conclusion du chap. I [P 12r] cf. *supra* I, n. 21. Cf. notre étude sur *La profession trinitaire de Durand de Huesca* dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 1960.

(1) P *Tabula* f° 3r ; ch. XII ff. 61v-66r. M *Tabula* f° 3ra. Liv. II, chap. II, f°s 50ra-60rb. Cf. Appendix, p. 206 sq.

leçon primitive est le récit détaillé du débat ; la seconde, la démonstration orthodoxe de l'article de foi mis en cause.

A l'inverse des sections précédentes, dans le manuscrit de Madrid, l'objet même de la thèse hérétique est peu explicité. Tout en discutant sur les esprits déchus, les adversaires, on le devine, ont à cœur de liquider bien des points demeurés obscurs dans les débats antérieurs : tels ceux relatifs à Lucifer « *deus sine inicio* » et à la *terra viventium*. Ces questions une fois élucidées par Durand, le compilateur du traité parisien, à l'aide de quelques citations puisées dans la première version, expose très nettement l'erreur foncière des dualistes, qui paraissent eux-mêmes plus sûrs de leur doctrine, fortement accentuée. Néanmoins la version madrilène apporte encore des éléments nouveaux sur l'exégèse de Durand de Huesca, parfois très poussée dans le sens grammatical.

A l'origine disent certains, des âmes pécheresses sont tombées des cieux sur la terre où, vu leurs fautes, elles ont été emprisonnées en divers corps. C'est pourquoi, avouent-ils, le monde a été fait. Or, prétend le vaudois, aucun ne sera sauvé de ceux dont l'arrogance a provoqué la chute hors de l'empyrée. Dieu a précipité les anges coupables au fond des enfers, en attendant selon Pierre[2], le jugement final. Si l'on soutient qu'il aura pitié non de ceux-là mais de certains autres, qui tombèrent sans être vraiment fautifs[3], Jude affirme que seront éternellement enchaînés tous ceux qui ont déserté leur demeure et Paul, que le Seigneur a secouru non les natures angéliques, mais la postérité d'Abraham[4]. Tel est le thème principal du débat, transmis par la version madrilène et autour duquel vont s'enchaîner diverses considérations.

D'après l'interprétation hérétique, les esprits déchus sont les brebis *(oves)* perdues de la maison d'Israël, pour qui le Sauveur est venu. Avec humour, Durand demande comment et par quelle subtilité les apôtres auraient pu deviner dans quels corps se trouvaient ces esprits, pour ne prêcher qu'à eux et non aux autres. En fait, les « *oves* » représentent la race israélite perdue de vices. Si le Christ n'est venu que pour les âmes tombées, que penser de sa parole : « j'ai encore d'autre brebis, hors de ce troupeau »[5]. En tout cas répondent les adversaires, le fils prodigue confesse : « Père, j'ai péché *in celum* »[6]. Cette remarque permet à Durand de rappeler une règle grammaticale. La préposition *in* commande tantôt l'ablatif dans le sens de stabilité, tantôt l'accusatif en

(2) M 50[rb] II Pet. 2, 4. Citation plus longue dans P f[os] 64[v]-65[r], cf. *infra*, III, n. 40 et p. 217-218.

(3) Le sens restrictif du mot « *numero* », dans ce texte un peu obscur, paraît ici s'imposer, en regard d'un passage de l'*Ecclesiastique* (37, 28) cité *infra* (fol. 54[va]) et de l'interprétation donnée ensuite dans le livret parisien. App. p. 210. — Voir *infra*, III, n. 16, 33, et p. 215-216.

(4) Iud. 5-6 ; Hebr. 2, 16, cf. *infra*, III, n. 40.

(5) M 50[va]. Ioh. 10, 16.

(6) Lc. 15, 18.

sens contraire : dans ce cas, il peut signifier *per*, *juxta*, *secundum* et même, selon Donat, *contra*, les exemples scripturaires le prouvent. L'hérésiarque, on le voit, connaît le célèbre grammairien latin du IVe siècle et les « *Artes* », dont il applique les données à son exégèse[7] : en conséquence, les esprits ont péché contre le ciel. Mais il trouve sans intérêt la réponse, pourtant judicieuse, conforme à la règle précitée : « personne n'est monté au ciel *(in celum)*, sauf celui qui en est descendu *(de celo)*, le Fils de l'homme, qui s'y trouvait *(in celo)* », et le Christ n'a pas dit : « personne n'est monté au ciel si ce n'est ceux qui en descendirent », lui-même y est remonté, corps et âme, dans son humanité divinisée.

Pense-t-on que le Christ est mort pour réunir « tous les enfants dispersés de Dieu »[8] ? — Alors que faire des autres ? — Puisque la couronne de justice leur sera « rendue » n'est-ce pas la preuve qu'ils l'avaient déjà, déclarent triomphants les hérétiques. — C'est faux, réplique Durand : le verbe *reddere* est souvent employé dans les Écritures avec le sens de *dare*, ex. « Rendez à César... »[9]; les deux partis s'affrontent avec textes divers à l'appui. Le Seigneur ne recommande-t-il pas à l'ange d'Éphèse de se souvenir d'où il est tombé et de revenir à son premier amour? objectent les uns — Non, Jean reproche simplement à l'Église d'Éphèse son éloignement spirituel, son indifférence et l'engage à retrouver la première ferveur de sa conversion. Le même apôtre ne parle-t-il pas des fidèles issus, non pas de la chair, ni de sa volonté, *neque ex voluptate viri*, mais nés de Dieu[10]. — Il y a deux naissances, explique le vaudois l'une, selon la chair l'autre, selon l'esprit, celle-ci efficiente pour l'être qui devient fils de Dieu par le baptême, la pénitence. Cette nativité ne relève ni du sang, ni de la volonté, ni de la volupté humaine ; elle leur est plutôt contraire car tout ce qui est parfait vient d'en haut[11].

A ce moment, les dualistes reprennent le thème : Lucifer, que Dieu a précipité du ciel est dieu, et *deus sine inicio* ; ils renforcent ainsi leur position prise au cours de la première controverse sur le *deus alienus*. Le vaudois explique alors la chute de Lucifer, destructeur des nations, d'après Isaïe qui emploie ici l'imparfait pour le futur, comme il le fera ensuite au sujet du Messie[12]. En un rigoureux syllogisme Durand démontre,

(7) M 50vb cf. App. p. 207 Voir AELIUS DONAT. L'*Ars Minor*, trad. fr, d'après l'incunable d'Utrecht, éd. L. DOREZ, Paris, 1890. *Ars grammatica*, éd. H. KEIL, Leipzig, 1864, t. IV, p. 35. Durand n'a pas, à l'égard de Donat, l'attitude des théologiens du XIIe s. Voir l'intéressant article de H. DE LUBAC, *Saint-Grégoire et la Grammaire* dans *Rech. de Sc. relig.* [Memorial 1910-1960], p. 185-226.

(8) M 51ra. Ioh. 11, 49, 51-53.

(9) M 51ra-51rb, II Tim. 4,8 ; — Mt. 12, 17 ; Lc. 20, 25 ; Rom. 13, 7.

(10) M 51rb-51va. Apoc. 2, 4-5 ; Ioh. 1, 13.

(11) M 51va. Ioh. 3, 6 ; Iac. 1, 17.

(12) M 51va-51vb-52ra. Is. 14, 12-19 ; 53, 2-4. — F° 51vb : sic debet resolvi — id est « qui vulneraturus eras gentes » cf. *infra* Append. p. 208 ; III, n. 37 ; cf. *supra* « deus alienus », p. 147-148 ; pour le futur, cf. *infra*, p. 171 et n. 26.

à travers le prophète et les évangiles, que Dieu créa la lumière et les ténèbres, le bonheur et le malheur *(creans malum)*. Si, dans la parabole du semeur, Matthieu dit : *venit malus*, Luc précise : *venit diabolus*. Donc le diable c'est le mal, le meurtrier, dont parlent encore Isaïe, la Sagesse ; le dragon du psalmiste, de l'Apocalypse ; le Satan, Léviathan des Écritures[13]. Quel que soit son nom, il est une créature de Dieu qui ne l'a pas procréée dans le mal, bien au contraire. Beau et parfait de nature,devenu orgueilleux révolté, ce « Menteur » dès l'origine *(ab inicio)*, pour ne pas s'être maintenu dans la vérité où il avait été formé a été précipité du ciel. Bien qu'on en dise, nul autre ne peut mieux lui être comparé que le roi de Tyr, sceau de la perfection, couvert de pierres précieuses, jusqu'au jour de son iniquité et de sa disparition ; ou que Assur. Il est à la fois le Béhémoth et le Léviathan que Job a décrits[14]. C'est ainsi que Durand de Huesca, conforme à l'orthodoxie, tranche le problème et explique l'origine du mal.

L'argumentation adverse faiblit quand elle fait allusion à l'ennemi *sempiternus*, d'après Ezéchiel[15]. Le bon « clerc » érudit, que paraît être le vaudois, distingue *sempiternus* de *eternus* et de *perpetuus*. Est éternel, Dieu, qui n'a ni début ni fin ; perpétuel, ce qui débute avec le temps, sans connaître de terme, comme le monde ; sempiternel, ce qui a commencé dans le temps et n'aura point de fin, tels l'âme et le diable, auquel l'adversaire applique l'attribut *sempiternus*, dans le sens d'éternel. Ainsi paraît clos, au désavantage des dualistes absolus, la question élevée sur le pseudo *deus sine inicio*.

Aussitôt, ces derniers entreprennent celle des âmes, inégales pour eux, au diable, et qui ont péché bien avant l'origine de ce monde, si l'on en croit Jérémie, dont ils font grand cas, et la plainte du Seigneur : « mon peuple m'a oublié en des jours sans nombre »[16]. Depuis Adam — premier homme coupable — jusqu'à nos jours, les siècles et années sont comptés ; le peuple dont parle le prophète, n'appartient donc pas à la génération d'Adam. — C'est un fait, réplique Durand, nous avons le comput depuis le commencement du monde, sans que les Écritures n'aient jamais précisé de chiffres. Pourtant, l'Ecclésiastique ne distingue-t-il pas le « nombre » restreint de ce qui est incalculable[17] interroge l'hérétique, sans pouvoir cependant définir si l'incalculabilité susdite des jours

(13) M 52ra-52rb. Is. 45, 6-7 ; Mt 13, 18-19 ; Lc 8, 12 ; Is. 54, 16 ; Sap. 2, 24 ; Ps. 103, 26 ; Apoc. 12, 7-9 ; Is. 27, 1, cf. *infra* III, p. 173 et n. 35-36,

(14) M 52va-52vb-53ra. Ez. 28, 11-19 ; 31, 8,9. — M $53^{ra/rb}$-$53^{va/vb}$-54ra : Iob. 4, 17-19 ; 40, 1 à 41, 25. Les numéros des livres de Job indiqués par le ms. ne correspondent plus à la numérotation moderne. Cf. *infra* Append, p. 209.

(15) M 54ra. Ez. 35, 5.

(16) M 54rb Ier. 2, 32 ; 54va Eccli. 37, 28 : « Virtus hec omnis (vita viri *Vulg.*) in numero dierum dies autem Israël, innumerabiles sunt ».

(17) M 54va. Ier. 31, 15-18.

d'Israël, vise le début ou la fin de ce peuple. A son point de vue, tous les malheurs de Jérusalem, les plaintes de Rachel sur ses enfants morts, que narre le prophète, ont eu lieu dans l'au-delà. Pour le vaudois, l'interprétation du texte doit, cette fois, être littérale, en fonction du contexte, et non allégorique. Vu leur scélératesse, Nabuchodonosor transporte, de Jérusalem à Babylone, les Hébreux à qui le Seigneur promet, néanmoins, le retour en leur pays. Les lamentations de Rachel s'expliquent dans Matthieu, où se réalise la prophétie, par le meurtre des Saints-Innocents[18] : il ne s'agit point de larmes versées sur les esprits tombés du ciel, comme le pensent les dualistes. Rachel, commente Durand, personnifie l'Église qui pleure ses fils, les saints disparus, mais ne veut pas de consolation puisqu'ils ont déjà conquis la gloire et quitté le monde pour recevoir, du Christ, la couronne. Devant les crimes nombreux commis par les israélites, Dieu leur a envoyé Nabuchodonosor, qui brûla leur ville et les déporta en Babylonie. « Tous ces faits, révélés par Jérémie se sont déroulés, aux dires des hérétiques sur une terre que j'ignore, poursuit Durand, et qu'ils appellent « des vivants », comme si l'on pouvait, prudent lecteur ou auditeur curieux, supposer qu'en un ciel ou sur une terre « *viventium* », de tels faits aient pu être perpétrés ! » Or, il s'agit bien du siège de Jérusalem, tel que Jérémie le raconte[19].

Forts de cette remarque, les hérétiques interprètent littéralement, et à tort cette fois, les lamentations du prophète : « comment une cité, jadis populeuse, peut-elle s'asseoir, désormais solitaire ; en quoi les chemins de Sion peuvent-ils gémir ? »[20] Des fautes d'accord grammatical les amènent à de singuliers contre-sens : « Le Seigneur a, dans sa fureur, projeté sur la terre la magnifique Israël *(in terram inclitam Israël)* ». L'attribut féminin *inclitam* ne peut se rapporter au substantif masculin « Israël » qui, en outre, est ici au génitif et non à l'accusatif. Il y a donc double faute de genre et de cas. Au sens historique et grammatical, il faut lire : « Dieu a projeté le peuple illustre d'Israël, du ciel sur la terre »[21]. D'autres exemples peuvent être relevés, où la Bible emploie le mot *primus* pour *obtimus (= optimus)*[22] et utilise, notamment dans les Lamentations, l'hyperbole, que les adversaires ne comprennent pas. D'après Bède, le vaudois la définit : « fiction dépassant la réalité sous une forme excessive en plus ou en moins ; soit les expressions : plus rapide que l'aigle ; plus fort que le lion ; ou, épouvanté par le bruit d'une feuille volante ; plus noir que le charbon ». Par conséquent, tous les maux décrits par Osée, déplorés par Jérémie, ne se sont pas produits sur la « terre des vivants ». De même,

(18) M 54vb : Mt. II, 16-18. *Cf. supra*, p. 153-154 sur les interprétations littérales et allégoriques.

(19) M 55^{ra-rb}-55^{va-vb}. Ier. 52, 4-23.

(20) M 55vb-56ra : Thren. 1, 1, 4, 10, 14.

(21) M 56ra-56rb : Thren. 2, 1 ; cf. 4, 2.

(22) M 56rb : Thren. 4, 2-3 ; 5-6 ; Mt. 22, 38, cf. Mc 12, 30.

les couronnes mentionnées ne sont pas celles des esprits déchus, mais appartiennent aux trésors des rois de Jérusalem, surtout de Salomon réputé pour sa richesse[23]. Si l'on objecte les regrets de Job d'avoir vu le jour ; en fait le poète énumère quatre genres de péché : la conception, les joies de la naissance, l'accueil attendri, les délectations de l'allaitement. Rappelle-t-il dans ses malheurs les plaisirs de sa vie passée, celle menée sur la « terre des vivants »[24] ? O hérétiques, aurait-on pu trouver en ce lieu des pauvres implorants, des orphelins sans appui, des aveugles et des boîteux dépourvus de secours ?

Même si l'on prétend que le dragon a entraîné un tiers des étoiles avec sa queue, il faut savoir que celle-ci représente les faux prophétes, maîtres du mensonge ; la tête figure Isaïe. Comme les faux annonciateurs ont, jadis, trompé la foi de fidèles brillant dans l'Église répandue en trois parties du monde, la queue du dragon a entraîné un tiers de ces étoiles[25] : explication subtile, on le voit, et assez astucieuse du vaudois. Mais alors, que penser de David qui ne veut pas chanter sur une terre étrangère ? N'avons-nous pas la preuve irréfutable proclament les dualistes que nous avons été transportés sur cette *terram alienam* ? Mais, rétorque Durand c'est une simple prophétie du psalmiste, à l'égard du peuple transféré à Babylone. A l'exemple des prophètes, on l'a vu, David annonce le futur comme appartenant au passé : les exemples en foisonnent sur le Christ[26]. C'est ainsi qu'il faut interpréter les prophéties de Jérémie, Isaïe, Ezéchiel, sur la captivité d'Israël, ses misères, les crimes des deux sœurs Samarie et Jérusalem (Oolla et Oolliba)[27]. Tenaces, les objecteurs s'informent : les populations de Samarie et de Jérusalem pouvaient-elles être sœurs ? Les textes cités prouvent que les brebis d'Israël *(oves domus Israël)*, c'est-à-dire le peuple hébreu, dispersé, est revenu sur la terre promise ou terre des vivants. — Pourtant, c'est la terre partagée entre les tribus d'Israël, réfute Durand[28].

L'hérésiarque aborde enfin la croyance erronée sur le péché des âmes au début du monde et revient sur le thème majeur du sujet. Il atteste avec Paul que les fils de Rebecca, Jacob et Esaü n'avaient commis ni bien ni mal avant de naître et ne pouvaient, de ce fait, être parmi ceux qui tombèrent du ciel[29]. Le vaudois précise alors sa doctrine : des âmes nouvelles sont quotidiennement créées par Dieu. Le psalmiste le laisse

(23) M 56rb-$56^{va/vb}$-$57^{ra/rb}$-57va : Osee 8, 8. Thren. 4, 7-8, 10, 12-13 ; 5, 1-2, 6, 11, 13 ; 5, 16. Ier. 13, 18-19. II Par. 9, 13-28, 30-31. Bède, *De Schematis et tropis* II, 11, PL 90, 183 D-184 A « Hyperbole est dictio... facies eorum ». Cf. *infra* Append. p. 212.

(24) M $57^{va/vb}$-$58^{ra/rb}$: Job 3, 11-19 ; 26, 6-13 ; 29, 2-20.

(25) M 58rb : Apoc. 12, 4.

(26) M 58rb-58va : Ps. 136, 1-4 ; 21, 19 ; Mt. 27, 35 ; Ioh. 19, 24 ; Ps. 21, 17. Cf. *supra*, p. 168.

(27) M 58^{va-vb}, 59ra : Ier. 29, 4-10 ; Is. 51, 1-2 ; Ez. 16, 3-4 ; 23, 4.

(28) M 59ra-59rb : Ez. 47, 21-23.

(29) M 59rb : Rom. 9, 10-13 ; Ez. 36, 26.

entendre dans la version hébraïque, à travers les espoirs d'Israël, l'hymne à Dieu des esprits appelés à la vie[30]. Pour la Sagesse, personne n'est revenu du séjour des morts et Salomon reconnaît l'existence d'un seul monde où, à l'entrée comme à la sortie, tous les êtres sont égaux[31]. Ainsi est confirmé l'enseignement d'Augustin — qui n'est autre que celui de Gennade — : « Les âmes humaines n'existaient pas au début, parmi les autres éléments intellectuels ; bien qu'en pense Origène elles n'ont pas été créées en tout premier lieu, et ne sont pas inséminées avec le corps dans la copulation, comme le croient les Lucifériens et Cyrille. Nous disons que, une fois le fœtus formé dans le corps de la femme, Dieu crée l'âme et l'y introduit. Ainsi l'être humain vient au monde dans sa double substance : corps et âme. Mais la création de l'âme est seule connue du Créateur éternel »[32]. O hérétiques, défaites-vous de votre audace. Si vous avez encore des explications à demander, demandez-les. Convertissez-vous et venez. Ne persistez pas dans votre incrédulité. Convertissez-vous : vous obtiendrez la sérénité et le salut.

Les adversaires se sont un peu égarés dans toute une série d'explications verbeuses, continues et enchaînées à la file, toujours attentivement écoutées de part et d'autre, comme dans la controverse sur la création, dont ils discutaient deux corollaires : le *deus alienus* est-il ou non un dieu sans commencement ; les âmes sont-elles tombées du monde des « vivants » pour être incorporées sur la terre étrangère ? La version madrilène du *Liber antiheresis* révèle, dans les détails, la formation scolastique de Durand de Huesca, nourri non seulement des Écritures mais d'Augustin, à travers lui, de Gennade et des grammairiens Donat, Bède. Au nom des règles de la syntaxe, le vaudois relève les contre-sens de ses interlocuteurs. Autant de points, non décelables dans la version parisienne du *Liber* qui, par ailleurs, donne de la doctrine dualiste et de la position vaudoise un énoncé plus précis.

Les esprits déchus sont incorporés pour mener pénitence et ceux-là seuls seront sauvés, non les autres. La *domus Israël* est, pour les hérétiques la patrie céleste. L'auteur du second *Liber* les a personnellement entendu dire : « Au dualisme absolu : deux dieux *sine inicio*, un bon, l'autre mauvais, correspondent deux trinités, l'une bonne, l'autre mau-

(30) M 59rb-59$^{va/vb}$. Ps. 101, 19 ; — 138, 10-16 ; 21, 2, 10-11 ; — 35, 2, 7-8 ; 40, 2, 5. Pour le psautier hébraïque, dont se sert Durand, augmenter d'une unité le chiffre de la Vulgate. Cf. *supra*, p. 149. Ed. H. de Sainte-Marie, cf. p. 143 ; 196-197 ; 33 ; 52 ; 61. Les éditions de la Vulgate et du Psautier romain n'indiquent rien en apparat pour ces textes complètement différents parfois (ex. Ps. 138, 10-16) et que Durand suit à la lettre, sauf lacune ou erreur de copiste.

(31) M 59vb. Sap. 2, 1-5 ; 6, 26-27 ; 7, 1-5 ; 8, 11-14. Cf. Eccli, 7, 29-30 ; 25, 33.

(32) M 60rb. Cf. *infra*, Append., p. 215. — C'est en réalité un texte de Gennade de Marseille, *De ecclesiasticis dogmatibus*, XIV, PL, 58, 984 B, éd. F. Oehler I, p. 339 : Animas hominum... Durand intervertit les phrases : dicimus et *corpus tantum* — *creationem animae solum Creatorem omnium nosse*, et la place en conclusion.

vaise, celle du dieu de ce monde, prince des ténèbres, qui a envahi la curie céleste pour tromper les anges et les faire forniquer. C'est pourquoi, le Père s'est dressé contre lui, l'a expulsé des cieux lui et les esprits qu'il avait séduits. Dans ce tumulte, tombèrent certains d'entre eux qui n'avaient pas péché et ce sont ceux-là qui seront sauvés ». Cette explication confirme l'énoncé un peu obscur du document de Madrid[33], dont elle élargit considérablement les données.

De telles erreurs, écrit le vaudois, n'ont jamais pu effleurer aucun des esprits qui entourent Dieu, aucun prophète, apôtre, disciple, martyr, confesseur etc. De lui-même, le diable n'aurait jamais osé dire de pareilles insanités contre Dieu. Mais une fois libéré de la prison où, selon l'Apocalypse, Dieu l'avait enchaîné[34], irrité contre le Seigneur et sa cour, il a suggéré et répandu ces monstruosités par la bouche des hommes. Tout cela est faux, poursuit l'auteur, car nul n'est sans commencement, si ce n'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit, — réaffirmation orthodoxe de la Trinité. Tout esprit, bon ou mauvais, a été créé par Dieu, même le dragon ou serpent antique appelé diable, le satan de l'Apocalypse[35]. L'Esprit-Saint en donne le témoignage dans le chant du psalmiste, qui loue la gloire du Très-Haut dans les cieux, par la voix d'Isaïe, et fait dire au Seigneur « j'ai créé le dévastatateur pour le détruire »[36].

Le polémiste a puisé ici quelques citations dans le document-type, qu'il a vraisemblablement sous les yeux et dont il développe l'exposé sur l'origine du mal. Le démon éternellement damné est tombé de sa propre faute. Dieu a créé la matière angélique, a placé dans l'empyrée céleste les esprits bons et étincelants. L'un prééminent, appelé Lucifer, porteur de lumière, sachant qu'il était le plus brillant, le plus lumineux de tous, s'éleva jusqu'à l'arrogance. C'est pourquoi ce « destructeur de nations » — ou plutôt, écrit l'auteur observant la notice grammaticale de la première version[37], ce «futur destructeur» — a été projeté au fond des abimes comme un cadavre putride. Victime de sa superbe, il est tombé du ciel avec tous ses complices : ainsi furent formés les démons ; car, auparavant, le diable n'existait pas, ni le « *malignus spiritus* ». Pour avoir péché spontanément, sans pression de personne, ils sont tous éternellement condamnés et Dieu n'a aucune pitié d'eux. Les hérétiques interprètent mal la parole de Matthieu sur les « *oves* » de la maison d'Israël, Dieu n'a pu parler ainsi des anges déchus, sinon il les aurait secourus ; alors que, selon Paul, le Christ est venu pour sauver la race d'Abraham[38], dont la postérité a formé le peuple d'Israël, les « *oves* », qui périrent de

(33) P 61v-62r Cf. Append., p. 215-216 ; *supra*, p. 167.
(34) P 62v Cf. Apoc. 20, 7.
(35) P 62v Cf. Apoc. 12, 9.
(36) P 62v-63r Ps. 103, 1-3, 26. Is. 54, 16. Cf. *supra*, p. 169.
(37) P 63r-63v Is. 14, 12-19 : « vulnerabas — id est vulneraturus eras — gentes... » Cf. *supra*, p. 168.
(38) P 63v-64r Mt. 15, 24 ; Hebr. 2, 16. Comparer avec M : Append. p. 206.

leurs propres vices. La version parisienne résume ici, succinctement, les considérations du texte madrilène. Périt celui qui meurt, c'est-à-dire celui qui pèche criminellement. Le roi de Tyr personnifie Lucifer : comme lui, il a eu un commencement et la splendeur, jusqu'au jour de sa perdition[39].

Si de tels complices devaient être sauvés, le Seigneur n'aurait jamais déclaré : « Le Fils de l'homme viendra avec sa cour céleste » et dit, ensuite, à ses ennemis : « Allez maudits, au feu éternel préparé pour le diable et ses anges ». Le diable, c'est Lucifer, encore appelé Satahel ; ses anges : les esprits consciemment fauteurs de sa révolte orgueilleuse ; tous coupables, selon Pierre, au point de ne jamais obtenir de Dieu leur pardon : ils gisent dans les abimes des ténèbres en attendant le jugement dernier. A l'appui de Pierre, Jude confirme qu'ils ont abandonné le royaume des cieux[40]. Objecte-t-on qu'ils n'ont pas tous péché ? l'apôtre mentionnant seulement les déserteurs de la curie céleste. — Ils ne sont peut-être pas tous coupables, répond le vaudois, bien que certains d'entre eux n'aient pas contredit Lucifer, dans son désir de s'égaler au Très-Haut. Du fait qu'ils ne s'opposèrent pas à lui, et approuvèrent son geste, ils ont gravement péché. Aucun des saints esprits ne doit soutenir mais contredire ceux qui affirment : « il y a naturellement deux dieux ou plusieurs ». Après une brève allusion au combat entre Michel et le dragon assistés chacun de leurs partisans, Jean dit bien que la place des vaincus ne se trouva plus dans le ciel[41]. Entendez-vous ? Leur place a disparu de l'empyrée : qui donc osera dire que le siège des esprits déchus y subsiste ? Silence donc, à de telles fausses rumeurs.

Ainsi, conclut le vaudois : à travers ces témoignages, nul des esprits tombés du ciel ne peut être sauvé. Lucifer créé par Dieu a fait le mal de lui-même, de son propre arbitre et en dehors du Créateur. Comment le fidèle qui pratiquerait les œuvres de celui qui n'est ni égal, ni coéternel au Dieu trine, pourrait-il contempler le Seigneur[42] ?

Après cette analyse, nécessaire pour deux versions aussi différentes sur un même sujet, on voit combien les deux sources du *Liber antiheresis* se complètent. La première révèle des aperçus originaux sur la personnalité de Durand de Huesca, toujours caustique, plus grammairien que théologien et apporte de nombreux détails sur les différentes conceptions scripturaires des dualistes. On y voit notamment le thème du « tiers des étoiles » représentant les âmes déchues, astucieusement réfuté par le vaudois. La version parisienne, très probablement rédigée bien après le document-type révèle, sous une forme sobre et rigide, une doc-

(39) P 64r-64v Ez. 28, 11-13, 17-19. Is. 27, 1. Cf. *supra* p. 169, n. 13-14.
(40) P 64v-65r Mt. 25, 31, 41. II Pet. 2, 4-7. Jude 5 : 6. Cf. *supra* III, n. 2 et 4.
(41) P 65 v Apoc. 12, 7-8.
(42) P 66r Cf. Appendix, p. 218.

trine hérétique plus durcie : double trinité, invasion du ciel, combat, faute des anges, chute de « non fautifs ». Face à ces théories, le vaudois affirme sa croyance, toujours en fonction de la Trinité. En troisième partie, il condense alors, avec quelques citations extraites du fond madrilène plusieurs questions, élucidées en le premier document, sur la création des esprits angéliques, les *oves*, l'origine du mal dû à la culpabilité authentique de Satan et de ses complices. Il n'y a plus de place pour eux dans le ciel, preuve évidente que les soi-disants esprits déchus, incorporés par pénitence, n'y retourneront pas.

Sur l'abondante matière, fournie par la controverse dense et semée d'imprévus, que livre le manuscrit de Madrid, le compilateur de la seconde version n'a eu qu'à puiser, pour construire son chapitre en fonction d'un dualisme adverse plus accusé, de sa foi personnelle vaudoise, toujours axée sur la Trinité, et de divers thèmes litigieux débattus avec ses contradicteurs.

IV. — Loi mosaïque

Le débat sur l'Ancien Testament, prévu à la table initiale du *Liber Antiheresis*, comme devant précéder l'exposé de la création, a été inclus après celui-ci au livre II de la version madrilène, dans le remaniement général effectué par l'auteur. Il garde le même rang dans le document de Paris[1].

Dépourvu de l'originalité des premiers récits, le rapport semble plus éloigné que les précédents du moment de la discussion, dont il a perdu la chaleur et la vivacité des répliques. Durand de Huesca ne s'égare pas en exégèse grammaticale et se limite à des litanies d'affirmations bibliques, en fonction d'une idée. Il ne se départit de cette ligne que pour expliquer la valeur de la Loi, selon les données augustiniennes. Dans les deux versions, la pensée hérétique est réduite à un simple énoncé démuni d'arguments scripturaires. A de rares exceptions près, on ne connaît guère les sources de l'adversaire que, dans sa réfutation, le vaudois se contente d'accabler de son érudition. Réunis en faisceau sous un même chef, les versets peuvent, le cas échant, servir aux futurs polémistes de « somme d'autorités ».

Cependant, la seconde version s'en inspire assez peu. Elle lui emprunte quelques points de vue, parfois un groupe de citations mais, avant tout, présente une défense vaudoise de la Loi mosaïque sous une forme personnelle, beaucoup plus explicite. L'auteur parlè, commente, expose sa croyance, contre ceux qui ont l'absurdité de dire que la Loi a été donnée par le dieu malin. On ne peut et on ne doit pas appeler le diable, dieu.

(1) M *Tabula* f° 3ra ; Liv. II, ch. IV f° 70rb-87va. P *Tabula* f° 2^{v} ; ch. IV : f°s 20^{v}-40^{v}.

Pour combattre une telle audace, le vaudois réunit les témoignages attestant que seul, le vrai Dieu, créateur de tout l'univers a donné l'ancienne Loi. C'est le Dieu non des morts, c'est-à-dire des pécheurs, mais des vivants : des « *bonorum hominum* ». Il ne régit pas les méchants mais les justes[2]. Les partisans de l'idée contraire, on le devine, sont des dualistes.

Durand de Huesca les désigne nommément dans le premier état du « *Liber* »: « les Sévériens, écrit-il, disciples d'un certain Sévérus répudient l'Ancien Testament »[3]. Il tient sans doute ce renseignement d'Augustin[4] ou d'Isidore[5], car Eusèbe indique au contraire leur emploi de la Loi et des prophètes[6]. L'auteur dénonce en outre Zarohen et Arphaxat qui résistèrent aux apôtres Matthieu, Jude, Simon. Inspirés du diable, ces blasphémateurs appelaient le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, dieu des ténèbres dont les prophètes étaient les envoyés ; Moïse, un malfaiteur. Pour eux, l'âme de l'homme est une partie de Dieu et le corps son image mal faite[7]. Les noms de ces hérétiques n'apparaissent point dans les listes

(2) P 20v. Et quia legi Mosaice quidam derogant dicentes non eam a salvatore datam set a deo maligno, quod absurdum est dicere, nulla enim ratione, nulla auctoritate diabolus deus vocari potuit nec debuit, divinis testimoniis catahlogorum *(sic)*, audatiam hereticorum scilicet dicidendo, ostendamus eam esse datam a Deo vivo et vero, quia omnia creavit sicut in predicta ratione ostendimus. — *Quod lex Moysi sit sancta et bona.* — Domini nostri Ihesu Christi Marchus... intulit : « Non legistis in (21r) quit... Ihesus in libro Moisi... multum erratis » (Mc 12, 26-27). Perpendite rationem istam. Ecce salvator noster, scilicet Ihesus Christus, dicit eum qui locutus est Moisi, super rubum, non esse Deum mortuorum set vivorum id est bonorum hominum. Cum audistis non mortuorum, id est peccatorum, set vivorum id est bonorum, non mirari debetis. Non enim dicit quin ipse Dominus sit omnium set deus, in hoc loco, pro rectore ponitur. Non enim Deus rector malorum est, quia non regit eos in mala sua set bonos solummodo regit. Cf. *supra* I, n. 20 ; *infra*, p. 193, n. 61.

(3) M 70rb. Postquam unum solummodo Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium esse ostendimus, contra Severianos, a quodam Severo nuncupatos qui vetus testamentum respuunt.

(4) Augustin, *De Haeresibus*, 24. PL. 42, 30 : Severiani a Severo exorti... carnis resurrectionem cum vetere Testamento respuentes, éd. F. Oehler, I, p. 201. Dans le même sens écriront plus tard l'anonyme Praedestinatus, 24 ; le *Catalogus Pauli*, 26 et Honorius, 39 ; éd. Oehler I, p. 240, 316, 329.

(5) Isidore, *Etymologiae*, VIII, 5. § 24 ; PL 82, 300 ; éd. F. Oehler, I, p. 305 ; éd. W. M. Lindsay, I, Oxford, 1911, cf. *infra* V, n. 6.

(6) Eusèbe, *Historia ecclesiastica*, IV, 29 ; PG 20, 399-402 ; éd. G. Bardy, I (Sources chrét. 31), Paris, 1952, p. 213-214. Irénée n'en parle pas ; Jérôme à peine : *De viris illustribus* 29. PL. 23, 679 ; éd. E. C. Richardson [Texte und Untersch. XIV] Leipzig, 1896, p. 23 ; cf. G. Bareille, art. « *Encratites* » DTC, V (1913) 4-14. Cf. 7-8. L. Berra, « *Severo* », *Dizionario ecclesiastico*, III, Turin, 1958, p. 834-835. Severus aurait été, avant Tatien, l'un des chefs encratites, ascètes enclins à l'hérésie.

(7) M 70rb : et contra Zaroen et Arphaxat, qui Matheo et Iude et Simoni apostolis resistebant. Quos in tantum diabolus insuflaverat ut, Deum Habraam et Deum Isaac et Deum Iacob blasphemantes, deum dicerent tenebrarum et Moisen maleficum, omnes et prophetas Dei a deo tenebrarum missos ; assererent animam hominis partem

diverses établies par les hérésiologues. Ces judaïsants annoncent peut-être l'un des groupes gnostiques dont parleront plus tard Augustin[8] ; Isidore, à la fois dans le *De haeresibus* et l'*Etymologia*[9], sans rapport semble-t-il avec les Sévériens précédents pour qui, selon Epiphane, l'homme est un double composé divin et diabolique[10].

***

L'argument foncier, présenté dans les deux documents est celui de la vindicte, que l'auteur de la Loi prescrit et exerce parfois, alors que le Seigneur a dit par les prophètes : « Je ne veux pas la mort du pécheur mais sa conversion et sa vie »[11]. Durand démontre aussitôt qu'il n'en est pas toujours ainsi. On lit dans Isaïe : Le Très-Haut fera périr Assuérus ; — son ange a frappé des milliers d'Assyriens et l'Égypte sera ravagée par des batailles intestines[12]. Jérémie narre les malheurs promis à Israël et à Juda qui ont violé son alliance : la population périra par le glaive, ou subira quatre fléaux. Jérusalem sera brûlée, ses habitants se mangeront entre eux ; le royaume de Juda disparaîtra pendant soixante-et-dix ans et si, malgré les avertissements du Seigneur, les Hébreux vont en Égypte, ils y mourront par l'épée, la famine et la peste[13]. Ezéchiel décrit le

Dei habere ; dicerent corporis vero fingmentum a deo male factum, fingerent et contra eorum moderni temporis sectatores, quedam condecet idonea testimonia intimare. Sur Zaroen et Arphaxat, cf. ASS, sept. VI, p. 221 C ; octobre XII, p. 428-442. *Liber Antiheresis*, Prologus M f° 2[ra] ; P 1[v]. Voir notre étude dans *Rech. Théol. anc. méd.* 1960 Nous ne croyons pas devoir accepter ici l'interprétation de M. Stegmüller [*Mélanges Gilson*, 1959, p. 569 n. a, b] qui identifie Zaroen à Cerdon, Arphaxat à Carpocrates. Durand connaît bien Cerdon. Cf. *supra* I, p. 143, n. 4.

(8) Augustin, *De Haeres.* 6, PL. 42, 26-27 : Gnostici... animarum substantiam, Dei dicunt esse naturam, earum adventum in haec corpora et reditum ad Deum iisdem suis fabulis longissimis et stultissimis secundum suos errores inserunt. Éd. F. Oehler I, p. 197 ; cf. *supra* I, n. 2.

(9) Isidore, *De Haeres.* VII, éd. P. A. C. Vega, Madrid, 1945, p. 27 : Gnostici et Borboritiani animae substantiam partem Dei existimant. *Etymologiae* VIII, 5 § 6, PL 82, 298. Gnostici... Animam naturam Dei esse dicunt ; éd. F. Oehler, I, p. 304.

(10) Épiphane, *Panaria*, XLV, PG 41, col. 834 C : Severianos... Imo et hominis alteram partem Dei, alteram diaboli esse confirmant ; éd. F. Oehler I, Berlin, 1859, p. 707. Pour faciliter la lecture de ce chapitre, très long et embrouillé dans les deux éditions, nous l'avons divisé en deux parties, essayant de grouper, dans un plan homogène, les idées éparses et enchevêtrées.

(11) M 70[rb]. Set quia heretici Deum legis datorem vituperant, quia vindictam in lege fieri precipiebat eamque ipse aliquando exercebat (70[va]) collaudantque Dominum qui, per prophetas, loquebatur, quia ipse dicebat : « Nolo mortem... et vivat » (cf. Ez. 18, 32).

(12) M 70[va] : Primum de vindicta ordiamur. Ait enim Ysaias 37, 5-7, (cf. IV Reg. 19. 5-7) ; 37, 36-37 ; 19, 1-2. Ici, et dans les notes suivantes, tous les textes bibliques se suivent.

(13) M 70[vb]. Ier. 11, 11, 17 ; 11, 22-12, 1 ; 15, 3 (71[ra])-6 ; 19, 9 ; 25, 8-9 (71[rb]), 11-13 ; 30, 10 ; 42, 9-12, 17.

bain de sang où gisent ceux que ne préserve pas le signe Thau ; les menaces divines ; l'extermination de tous sauf Noë, Daniel, Job. Et même si Dieu ne veut pas la mort des mourants, il allumera un feu dévastateur : car son courroux est immense[14]. Et le psalmiste chante tout du long la puissance de ce créateur qui est cependant le bienfaiteur d'Israël[15]. Le Nouveau Testament est aussi prolixe. Selon Matthieu les criminels seront, tels l'ivraie, jetés dans la fournaise ardente et quiconque maudira ses père et mère, sera puni de mort. Le Seigneur fera périr les vignerons homicides de ses serviteurs, c'est-à-dire les pharisiens et les invités meurtriers de ses envoyés[16]. Si le Très-Haut délivre les possédés de démons, qui pénétrant dans les corps se précipitent dans la mer[17], sa puissance, dit Luc, est à redouter, car il peut jeter les méchants dans la géhenne, tout en rendant justice à ses élus ; c'est le Roi qui fait égorger ses ennemis[18] ; celui qui, par le Christ, chasse les vendeurs du temple[19]. La mort d'Ananie, celle d'Hérode, les cécités passagères de Paul et du magicien Elymas, sont autant de preuves de sa suprématie[20]. Il châtie l'inceste, mutile les fauteurs de trouble, afflige ceux qui l'attristent et lui désobéissent, extermine l'impie, déclare Paul avec Isaïe[21] et accable de tribulations la prophétesse impudique[22].

Ces châtiments, formulés dans le Nouveau Testament, répond l'hérétique, ne sont que justice à l'égard du délinquant. — Il en est de même dans l'Ancien où le Lévitique énumère les turpitudes à éviter, réplique Durand. Nul fidèle ne doit tourner en mal ce que Dieu a fait ou fera dans le futur, car le Seigneur, enseignent Paul et Moïse « accorde sa miséricorde comme il lui plaît ». N'a-t-il pas tempéré sa justice envers les Égyptiens criminels et les Chananéens[23] ? Le Dieu bon ne s'est jamais

(14) M 71va : Ez. 9, 2, 4-(71vb)11 ; 6, 10, ; 14 12-(72ra)14 ; 18, 30-32 ; 21, 1-5 ; (72rb) Nah. 1, 1-3.

(15) M 72rb-72va : Ps. 135. Cf. *infra* IV, n. 61.

(16) M 72va-. Mt. 13, 40-42 ; 15, 4 ; (72vb) 21, 41, 45 ; 22, 7.

(17) M 72va-72vb. Mc 5, 12-14.

(18) M 72vb : Lc 12, 5 ; 18, 6-8 ; 19, 12, 27.

(19) M 73ra. Ioh. 2, 14-16.

(20) M 73ra. Cf. Act. 5, 1-2, 5 ; Ananie 12, 20, 23 ; Hérode ; 9, 4-8 ; 13, 8, 10-11, cf. *infra* P § IV, n. 35.

(21) M 73rb. I Cor. 5, 1, 3-5 ; Gal. 5, 12 ; II Thes. 1, 7-9 ; II Thes. 2, 3-4 (73va), 8. — Is. 11, 1, 4.

(22) M 73va. Apoc. 2, 18, 20, 21-20.

(23) M 73va. Set forte ad hoc dicent heretici, quod hee *(sic)* vindicte, que in novo testamento reperiuntur, iuste exercebantur et secundum merita delinquencium. Nos, vero, dicimus quod eodem modo in lege vindicte exercebantur. Audiamus ergo que et quam nephanda scelera comiserant, quos Dominus in veteri preci(73vb)piebat occidere testamento. Ait enim, in levitico 18, 1-19, 10. Cf. 74^{ra-rb}, 74va. Nullus fidelium debet Deo in ma(74vb)lum-vertere, quid fecit vel faciet in futuro. Unde Paulus ad Romanos « Quid ergo dicemus... in contumeliam » (Rom. 9, 14-21. Cf. Exode 33, 19). Audiant quid ad huic simile in libro Sapientie... 11, 24-12, 16. Cf. 75^{ra-rb}, 75va. Cf. *infra* P 21^{v}, 29^{r}. — n. 35 et 40.

repenti « bavardent » les adversaires. Si, assure l'hérésiarque : il a regretté d'avoir créé l'homme, menacé Israël de dévastations, mis l'Égypte en désarroi[24]. Aussi, le prophète le supplia de ne pas endurcir le cœur de son peuple et de lui faire miséricorde. L'Antéchrist, ajoute Paul, séduira par le mensonge tous ceux qui n'ont pas eu l'amour de la vérité salvatrice[25].

Dieu a fait des promesses à Noë, objecte-t-on. — Il en a aussi fait à la Jérusalem stérile en l'assurant d'une future postérité. Il a juré que les eaux ne submergeraient plus la terre. Il s'est de même engagé à ne plus menacer Israël. Mais il a juré contre Assur, contre Babylone et, dans sa colère, dit le psalmiste, contre toute prévarication des Hébreux. Dans son éternel sacerdoce, le Christ lui-même a été fait prêtre par serment, à l'inverse des prêtres lévitiques[26]. Justement, arguent les dualistes Dieu, qui a parlé par Abraham, est un menteur : il ne lui a jamais donné la terre promise, comme le révèle le discours d'Étienne, premier martyr. — Que dit le diacre ? Non que Dieu ait promis à Abraham une terre qu'il ne lui a pas remise, mais qu'il le transféra en ce pays, dont il ne lui a pas encore donné la possession. Plus tard, Dieu la lui promettra et Étienne ne dit pas qu'il n'ait pas tenu parole[27]. Paul parle de cette promesse et de la foi d'Abraham qui, séjournant dans la terre promise, l'a ensuite reçue en partage, selon Ezéchiel. Dieu a fait alliance avec Abraham pour donner à sa postérité les pays de Chanaan, des Hethéens etc. et a rempli son engagement[28].

(24) M 75 [va]. Garriunt adhuc heretici : Bonus Dominus numquam penituit. Ille, vero qui dedit legem Mosaicam, ait : « Penitet me fecisse hominem » (cf. Gen. 6, 7). Qua propter audiant quid per Ieremiam Dominus ait 18, 8-11 ; 26, 2-3 ; (75 [vb]) 26, 12-13 ; 26, 19. Si adhuc blasphemant Deum, quia misit Moisen ad pharaonem ut dimiteret populum, ipse vero postea induravit cor eius ne dimiteret, audiant quid Isaias dicit, Is. 6, 8-11 (76 [ra]) 19, 14.

(25) M 76 [ra]. Is. 63, 16-17 ; 64,1. Cf. Is. 64, 4. Et Paulus ad Tesalonicenses secunda 10-11.

(26) M 76 [ra]. Adhuc obiciunt quod Deus iuravit Noe. Set audiant eundem esse illum qui, per Isaiam prophetam, locutus est : « Sterili... abet virum » cf. Is. 54, 1 ; 54, 9 (76 [rb]) ; 14, 24-25. Et Ieremias 51, 14... Et David cf. Ps. 94, 11. Et Paulus, Hebr. 7, 20-22.

(27) M 76 [rb]. Adhuc sue dampnacioni adicientes, heretici, Deum qui Habrahe locutus est mendacem asserunt, dicentes quod numquam Habrae dedit terram, quam promisit. Introducentes illud Stephani protomartiris in exemplum. Ait enim (76 [va]) « postquam mortuus est Pater... post ipsum » cf. Act. VII, 4-5. Ecce dicunt heretici : Stephanus dicit quod Deus promisit Abrae terram quam non dedit. Nos, vero, ad hec dicimus : quod beatus Stephanus non dicit quod Deus promisisset Habrae terram et non daret, sed, dicit quod transtulit illum. in terram illam et tunc, non dedit illi hereditatem in ea, quia adhuc non eam illi promiserat. Postea, vero repromisit dare illi eam, promissione vero facta, non dicit Stephanus, quod non daret illi eam.

(28) M 76 [va]. Quid, vero, Paulus de promissionibus Abrahe factis dicat, audiamus... Hebr. 6, 13-15. Ecce Paulus asserit quod Habraam habuit promissionem (76 [vb]) quam Deus ei promisit. Et iterum, Hebr. 11, 9-10... Et in Ezechiel 33, 24... Et in libro Esdre : « Tu ipse Domine... implesti verba tua quoniam iustus es » (II Esdr. 9, 7-8). Sur le thème de la promesse, cf. C. M. Menchini, *Il discorso di S. Stefano protomartire*, Rome, 1951, p. 56-59.

On a la preuve que Dieu a remis à Abraham la terre et plus encore. Par Isaïe, il avertit le roi Ezéchias de prendre ses dispositions avant de mourir et, devant ses larmes, prolonge son existence de quinze ans. Ailleurs, il annonce la vie au juste, la mort au coupable. Qui donc, hérétiques, tiendrait le même langage sans être aussitôt reconnu menteur? Mais à Dieu, rien ne peut être imputé. Le Christ lui-même rend témoignage, à la fête des tabernacles, où il se rend en secret, écrit Jean, parce qu'il « sait d'où il vient, où il va ». Il enseigne la doctrine de Celui qui l'a envoyé et en qui tout fidèle doit croire, pour obtenir miséricorde, ajoute Matthieu, à condition de pardonner d'abord à son frère[29]. Que les incrédules, qui blasphèment Dieu et sa Loi, entendent les affirmations du Seigneur, par la voix de Jérémie « Israël a dédaigné et rompu mon alliance ». Le Très-Haut n'a pu encore accomplir le serment fait aux Hébreux, de leur donner le pays du miel et de lait, mais il assure une alliance nouvelle, que tous connaîtront et il leur pardonnera leur iniquité[30].

Dira-t-on que ceci ne concerne pas la Loi mosaïque, encore inconnue à la sortie d'Égypte, et donnée seulement cinquante jours après? — Nous autres, déclare Durand, nous disons que, le jour même de l'exode, dans le pays même d'Égypte, Dieu donna à Moïse et à Aaron la Loi et ses préceptes. Le premier sur la Pâque pour le choix et la préparation de l'Agneau, dont le sang devait marquer les maisons à épargner ; la loi du pain azyme ; le second, sur la Pâque relative à ceux autorisés à en manger. Jérémie loue la puissance du Seigneur, qui a tiré Israël d'Égypte et exécuté sa promesse en lui donnant la terre « où coulaient le miel et le lait ». Insoumis, les hébreux n'ont pas aboli l'esclavage de leurs frères et, par le glaive, la famine, la peste, Dieu a puni ce peuple dont les cadavres ont servi de pâture aux oiseaux et aux bêtes[31]. La révolte d'Israël devenu idolâtre, rebelle à la Loi mosaïque, a provoqué le courroux du Seigneur, qui a juré de ne pas le faire entrer dans le pays qu'il lui avait donné. Baruch, Ézéchiel et tous les prophètes relatent les transgressions des israëlites,

(29) M 76[vb]. Omnibus his testibus comprobatum est quod Deus et terram et quicquid aliud promisit Abrae, adimplevit. Audiamus quod de hoc dicent quod Ezechie regi, per Isaiam, Dominus dixit, Is. 38, 1, 5... In Ezechiele 33, 14-16 (77[ra]). Quid vobis videtur heretici, si aliquis alius talia loqueretur, nonne mendax ab hominibus crederetur ? Deo autem nil imputari debet. Audiamus quid his simile in Iohannis evangelio, reperitur : Ioh. 7, 8-10 ; 8, 14 ; 7, 16 ; 12, 44 (77[rb]). Et in Mathei... 18, 23, 30, 35.

(30) M 77[rb]. Audiant increduli, qui Deum blasphemant et legi eius detraunt, quid eis, per Ieremiam, Dominus dicit : Ier. 11, 3-7(77[va])31, 31-34.

(31) M 77[va]. Adhuc, dicunt heretici quod non hec dicuntur de lege mosaica, quia illa non fuit data in (77[vb]) die, qua eduxit eos Dominus de terra Egipti, immo postea quinquagesima die. Nos vero, dicimus quod in eadem die, qua eduxit Dominus populum de terra Egipti, dedit éis legem et precepta, qualiter agnus interfecerunt et a quibus eis carnes ederentur, ut leccio libri Exodi lucide manifestat. Ex. 12, 1-13, 3 78[ra-rb] ; 78[va-vb]; 79[ra-rb] ; 79[va]. Et iterum Ieremias : 32, 16-26 (79[vb]) ; 34, 12-22 (80[ra-rb]).

tombés dès lors sous le coup des malédictions divines[32]. Cependant, miséricordieux, le Seigneur leur a promis une alliance éternelle. Il exauce, chante David, ceux qui l'invoquent, Moïse, Aaron qui, en son nom, firent des prodiges dans le pays de Chanaan[33]. A travers ce long tissu scripturaire, Durand de Huesca prouve, contre ses adversaires que, si la vindicte existe dans l'Ancien Testament, Dieu a pu s'en repentir bien qu'il n'ait point de compte à rendre à personne. Il a réellement juré, donné des assurances que, loin d'être menteur, il a effectivement tenues. Mais Israël, chaque fois, a contrecarré ses plans, par désobéissance à ses mandats. Problème du mal dans les anciennes Écritures, mais bonté authentique du seul Dieu qui a donné la Loi, à laquelle Israël a failli : telle, se résume toute cette première partie de la version madrilène.

Question épineuse que reprend la deuxième édition du *Liber*, en faisant une part plus large à l'argument rationnel. La loi, dit l'apôtre est « *spiritualis* ». Les guerres et homicides, décrits en série dans l'Ancien Testament, ne sont que la préfiguration de maux futurs et ne peuvent être imputés au Seigneur. L'auteur du livret écarte délibérément toutes ces sources, trop multiples et ne s'attache qu'à celles du Nouveau Testament pour démontrer, à travers elles, la bonté du Père qui a parlé à Moïse et l'objet de sa foi. « Nous croyons en Lui, professe-t-il, en ses Écritures, qui révèlent le salut et nous ne présumons pas accuser Dieu »[34]. Il répète l'argument de son prototype, sur la libre miséricorde du Seigneur, mais d'après le Deutéronome et lui emprunte divers exemples : la délivrance des possédés, cette fois selon Matthieu, l'expulsion des vendeurs du temple, les cas d'Ananie, d'Hérode, d'Elymas. « En tout cela y a-t-il péché de Dieu ? Non. Dieu ne peut pécher alors même qu'il tuerait l'univers »[35].

(32) M 80rb. Et iterum, in libro Baruc 2, 9-14 (80va) Ez. 20, 1-26 (80vb-81^{ra-rb}-81va). Et Micheas 2, 3-4 ; 6, 4-5, 9... Et Malachias 4, 4. Is. 63, 11. Daniel autem ait : 9, 8-11 (81vb) Baruc de eodem libro Ieremie, Bar. 1, 17-22.

(33) M 81vb. Et iterum... (82ra). Bar 2, 27-30, 34-35. Et David dicit : « Exaltate Dominum Deum... Ps. 98, 5-8 (82rb) 104, 1, 26-27.

(34) P 21^{r}. Set forte, dicet quis quomodo potest aliquis hec audire, nam ille qui dedit legem Moisi tot bella, tot homicidia perpetravit ? Set qui dicit hec legem non intelligit. Nam lex secundum Paulum apostolum « spiritualis est » (Rom. 7, 14) [cf. *infra*, p. 187,] et omnia populo illi « contingebant in figuram (I Cor. 10, 11). Nullum enim bellum, nullum homicidium in tota serie veteris testamenti reperies a Deo concessum, quin figuratur foret futurarum rerum. Et quia in isto compendio omnes non possumus ostendere rationes, pro (21^{v}) quibus Deus tot ultiones fecerit in veteri testamento ad testimonia novi testamenti redeamus et videamus si salvator et eius discipuli eum bonum esse dixerunt, qui locutus est Moysi et illi credamus, in quorum Scripturis continetur salvatio et non presumamus Deum accusare. *Cf. infra*, n. 49.

(35) P 21^{v}. Si ille occidit, cui facit iniuriam, et cui reddet rationem ? Nonne de suis faciet suam voluntatem ? Occidet enim quos voluerit et vivicabit *(sic)* (= vivificabit) quos ei placebit. Sicut ipse dicit : « Ego occidam... et ego sanabo etc » (Deut. 32, 39). Set forte dicet quis : Non est credendum illum esse Deum, qui tot mala hominibus

Le vaudois démontre alors la puissance du Père. Écoutez le Christ appelant « son Père » celui qui a donné la Loi à Moïse et que les Juifs appellent leur Dieu. C'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, dont Pierre parle aux israélites ; celui qui, témoigne le martyr Étienne, a dicté à Moïse les oracles de vie, pour nous les transmettre. Entendez-vous? de vie, pas de mort, imputable au diable[36]. S'agirait-il de vie temporelle et non éternelle? — C'est faux. Moïse n'a pu recevoir que des préceptes de vie éternelle, pour les remettre aux « *Christicolis* », c'est-à-dire à nous *(nobis)*, adorateurs du Christ, pas à vous. Dans son discours à la synagogue d'Antioche, en Pisidie, Paul confirme le choix du Seigneur en faveur d'Israël, qu'il a soutenu en Égypte et de la postérité de David, dont le Christ est issu. Jésus est donc né, selon la chair, de la race du roi David qui, après Saül, régna sur le peuple juif. Que soient donc confondus ceux qui affirment que la bienheureuse Marie n'a eu ni père ni mère : l'hérésiarque se prononce, ici, contre le docétisme des dualistes[37]. Attaque-t-on la personnalité de David coupable de fautes, adultères et homicides et qui n'a guère observé la volonté divine? — Notez, répond l'auteur, que David n'a pas dit avoir toujours agi selon la volonté de Dieu. S'il a péché, il s'est ensuite repenti, a fait pénitence, comme l'expliquent Pierre et Étienne[38].

La loi est bonne ; selon Matthieu, le Christ l'affirme maintes fois et, à la transfiguration, s'entretient avec son promulgateur. Elle enseigne les deux plus grands commandements : aimer Dieu, aimer son prochain.

intulit. Mt. 8, 28-32 (22r). Ioh. 2, 13-15 ; Numquid ista faciendo peccavit ? De Anania vero... cf. Act. 5, 1-10. De Herode, Act. 12, 23. Elimas (22v). Act. 13, 10-11. Numquid Deum in istis pecasse dicemus ? Absit. Non enim peccare potest Deus, etiam si universa que in terris sunt occideret. Cf. *supra* IV, n. 20. Sur la miséricorde, cf. *supra* IV, n. 23 et 33 ; *infra*, n. 40.

(36) P 22v. Audite salvatorem Ihesum Christum, Patrem suum vocantem illum, qui dedit legem Moisi : Ioh. 8, 54... Ecce Patrem suum vocat illum, quem Iudei suum Deum esse dicebant. Certum est, enim, quia ex quo Iudei legem acceperunt a Moise, semper vocasse et credidisse suum esse Deum illum, qui Moisi dederat legem. Act. 7, 30-32 (23r).. Audiamus quid Petrus. Act. 3, 13. Stephanus. Act. 7, 38. Audite quid dicat vite, non mortis. Si enim esset diabolus, ut quidam credunt, non dixisset beatus Stephanus Moisen accepisse verba vite. Non enim diabolus <legem> vite tribuit set mortis.

(37) P 23r. Set forte dicet quis, non vite eterne set temporalis dixisse. Cuius opinio falsa est. Si enim de temporali vita loqueretur, non accepisset Moises ad dandum Christicolis. Dixit enim Stephanus (23v) dare nobis non vobis. Audite adhuc Pa<u>lum, Act. 13, 16-23... Ecce habetis testimonium Ihesum natum esse secundum carnem, ex semine illius David regis, qui post Saulem regnavit super populum Iudeorum. Confundantur, in hoc loco qui, beatam Mariam non habuisse pa(24r)trem nec matrem carnalem, affirmant.

(38) P 24r. Set forte dicet aliquis : quomodo fecit David voluntatem Dei, qui tot et tanta peccata comisit, qui adulterium et homicidium perpetravit. Nota, quia non dicit nil faciet preter voluntatem meam. Si enim peccavit, postea penituit et penitentiam egit... Act. 3, 22, 25 ; Act. 7, 2-51 (24v-25r-v-26r-v).

Or, les scribes et les pharisiens ont fait périr ceux qui la propageaient au nom du Christ. En plusieurs citations de Luc, le vaudois décrit la circoncision de Jésus ; sa vie en Galilée, en Judée, où le Fils de Dieu rappelle au Docteur de la Loi les deux préceptes fondamentaux d'amour, sources de vie. Si la loi mosaïque avait été l'œuvre du diable, le Christ n'aurait jamais accompli sa vie en elle. C'est pourquoi, Dieu tient rigueur à ceux qui, semblables au riche, dédaigneux du pauvre Lazare, n'écoutent ni Moïse ni les prophètes, dont le Christ témoigne : « puisqu'il fallait que tout ce qui avait été écrit par eux, sur lui, fut accompli » (Lc 24, 44). Les Écritures révèlent la vie éternelle et attestent la venue du Messie, dit Jean. L'accusateur des Juifs est Moïse, en qui ils ont mis leur espérance mais non leur foi. Le Christ s'est révélé source d'eau vive, Fils de Dieu et, malgré la Loi et les oracles d'Isaïe, les Juifs l'ont méconnu[39].

Comme Durand de Huesca et lui-même l'ont déjà prouvé, l'auteur du second *Liber* insiste, cette fois selon Paul, sur le bon plaisir de l'indulgence divine, exprimée à Moïse par le Seigneur « dépourvu d'iniquité », alors que le diable en est rempli. La miséricorde de Dieu reste un mystère, sa pensée insondable : Il pardonne ou endurcit à volonté[40]. Chargé de prêcher l'Évangile annoncé par les prophètes, l'apôtre enseigne aux Romains que les justes sont non pas ceux qui écoutent la Loi, mais ceux qui l'observent. La Loi est sainte, ses préceptes équitables ; quiconque aime son prochain l'observe. Le Christ a été ministre des circoncis, pour prouver la véracité de Dieu et confirmer les promesses faites à leurs pères. Baptisés en Moïse, ceux-ci ont tous mangé la manne spirituelle, bu le même breuvage divin jaillissant du rocher qui les suivait, c'est-à-dire, le Christ. Le Fils de Dieu les accompagnait : donc, déclare le vaudois, la Loi, postérieure de quatre cent trente ans à la première alliance qu'elle n'abroge pas, se résume en un seul mot : « aime ton prochain comme toi-même ».

(39) P 26ᵛ. De lege autem, quod bona sit innuit Dominus, secundum Mat. 7, 12 ; (27ʳ) 8, 11 ; 13, 17 ; Et iterum, de transfiguratione Ihesu, Mt. 17, 3... Et iterum Mt. 19, 16-19 ; 22, 35-40 (27ᵛ) 23, 34-35... Et in evangelium secundum Lucham 2, 21-23 ; 2, 39 ; (28ʳ) 4, 16-18 ; 10, 25-28. Si lex moisiaca *(sic)* foret a diabolo data, nequaquam Dominus Ihesus Christus vitam concederet in ea. Et iterum, cuidam diviti in flammis inferni posito, dicitur ab Abraham : « Habent Moisen et prophetas, audiant illos » (Lc 16, 29). Et iterum... Lc 24, 44. Et in evangelio secundum Iohannem : « scrutamini (28ᵛ) Scripturas... Ioh. 5, 39. Et iterum Ioh. 5, 45-47 ; ... 7, 37-38 ; 10, 34-36 ; 12, 37-(29ʳ)40. Cf. *infra* IV, n. 56.

(40) P 29ʳ : Audite quid Paulus apostolus dicat ad Romanos de eo qui locutus est, Moysi... Rom. 9, 13-15 (cf. Mal. 1, 2-3). Audite Paulum dicentem illum, scilicet Deum, locutum fuisse Moisi in quo iniquitas non est. Si enim esset diabolus, ut quidam asserunt, non dixisset Apostolus non esse iniquitatem in eo. Cuncti, enim, liquido cognovimus diabolum plenum esse omni iniquitate. Et paulo post : « Deus cui vult... me fecisti sic ? » (Rom. 9, 18-20). Subauditur : Non. Sic non debet aliquis dicere quare Deus fecit hanc rem ? Non enim aliquis (29ᵛ) est, qui possit cognoscere sensum eius. Cf. *supra* IV, n. 23 ; n. 33 et 35.

« Fondement des apôtres et des prophètes, dont Jésus-Christ est la pierre triangulaire », « la Loi, nous le savons, est bonne » écrit l'apôtre aux Ephésiens et à Timothée[41].

L'auteur de cette version du *Liber*, assez différente du prototype élimine, on le voit, les sources anciennes et entend développer ses propositions avec le seul Nouveau Testament ce qui, déjà, est en soi une justification. Après avoir élucidé, avec des citations empruntées à son modèle, le problème du mal révélé dans l'Ancien Testament et non imputable à Dieu, il pose le postulat du Père, auteur de la Loi et dont témoigne le Fils, incarné dans la race de David. Puis sous un ensemble apparemment décousu, en fait systématiquement ordonné : Évangiles de Matthieu, Luc, Jean, épitres pauliniennes, il concentre son raisonnement sur la Loi de Moïse, oracle de vie, ses principales règles de charité : vie et amour réalisés dans le Christ. Ainsi, il justifie la croyance vaudoise, orthodoxe, de la pérennité des premiers préceptes du Créateur, manifestés dans la première alliance et, à travers la Loi sainte et bonne, concrétisés dans la seconde que symbolise le Messie ou personne du Christ. La trame est solide, le raisonnement juste.

***

L'argument soulevé ensuite et traité dans les deux documents, trahit une donnée dualiste : il y a deux Moïse, deux Lois. D'après l'original madrilène, les hérétiques croient à un double prophète, puisque Paul a écrit « *primus Moises dicit* ». — Objection simpliste, le *primus* n'étant, *ad litteram* », que l'énoncé du rang dans la multitude des prophètes. Il y a un autre Abraham, insiste-t-on, qui a eu la gloire, mais pas devant Dieu. — Abraham, explique Durand de Huesca, n'a pu être justifié dans ses œuvres, en fonction de la Loi, puisque celle-ci n'existait pas, mais il est justifié par sa foi, comme dit l'apôtre. — Abraham n'a-t-il pas lui-même menti, au sujet de sa demi-sœur Sara (qui était aussi sa femme)? Or, la bouche qui ment tue l'âme. — « Feindre n'est pas mentir, le Seigneur n'a-t-il pas feint de vouloir aller plus loin »[42]? Néanmoins, pour-

(41) P 29^v. Alibi ad Romanos 1, 1-3 ; 2, 13 ; 7, 12 ; 13, 10 ; 13, 8 ; 15, 8. Item Paulus ad Corintios *(sic)* I Cor. 10, 1-4. Ecce Christus consequebatur eos (30^r). Et iterum Paulus ad Galatas 3, 17 ; 5, 14 ;... ad Ephesios 2, 20 ; ad Timotheum prima (I Tim. 1, 8).

(42) M 82rb. Set forte dicent heretici alium esse Moisem, unde Paulus ait : « primus Moises dicit » (Rom. 10, 19). Nos, vero, litteram ordinamus sic : « Moises dixit primus » quia multi alii prophete hoc idem dixerunt post Moisen, ut Isaias. Similiter dicunt alium esse Abraham qui habet gloriam set non apud Deum obicientes illud Pauli ad Romanos : « Si enim Abraam... non apud Deum » (Rom. 4, 2). Nos, vero, ad hoc dicimus quod Abraam non est iustificatus ex operibus legis, adhuc enim lex data non erat ; fide vero iustificatus est. Ut idem Paulus, in eadem epistola, ait (Rom. 4, 13). Set obiciunt quod Abraham mentitus est cum (82va) finxit Sarram, sororem suam et filiam patris sui (cf. Gen. 12, 10-20 et 20.). Quia hos *(sic)* quod mentitur occidit animam. Solutio : Fingere non est mentiri quia et Dominus finxit se longius ire (Lc. 24, 28).

suivent certains, la Loi n'est pas bonne si l'on en croit Paul : « la loi de l'esprit qui est celle de la vie en Christ m'a libéré de la loi du péché et de la mort ». — Durand se retranche derrière l'explication augustinienne : la loi du péché et de la mort n'est pas celle que Moïse a reçue, mais celle dont l'être se plaint de ressentir le joug en lui-même, loi charnelle, opposée à la loi de l'esprit. Elle est dans les membres, apte à la régénération spirituelle, libérée par le sacrement qui est une renaissance. Mais elle demeure ancrée en nous par le désir charnel, contraire au progrès du fidèle. La concupiscence est la loi du péché : la passion périssable, ou langueur, excite le désir illicite ou concupiscence, *lex peccati*, qui retient captif notre corps toute notre vie : elle peut diminuer, mais non disparaître[43]. C'est la thèse que soutient Augustin, au cours de ses démêlés sur le péché originel et la prédestination, contre le pélagien Julien, évêque d'Éclane[44]. Dans son commentaire de l'Épitre aux Romains *(ad Simplicianum)* et dans diverses réponses à l'hérétique : *De nuptiis*, *De diversis quaestionibus*, l'évêque d'Hippone reproduit soit intrinsèquement le verset paulinien 7, 23, que Durand recopie intégralement ; soit en discute les termes, *lex peccati et mortis ;* ou bien en donne, dans le *Contra Julianum*, un commentaire approprié que le vaudois retranscrit avec fidélité[45]. Vis-à-vis de son adversaire, celui-ci adopte l'attitude inattaquable du grand Docteur.

Si l'on prétend que cette loi, véritable ministère du péché, a été inscrite dans la gloire, sur les tables dont parle l'apôtre : O corrupteurs des esprits s'indigne l'hérésiarque, comprenez que Paul ne blâme pas la Loi ; fréquemment il la juge sainte, juste et bonne, mais il entend qu'on lui pré-

(43) M 82va. Set forte dicent : Non est bona lex mosayca, quia de illa Paulus ad Romanos ait : « Lex spiritus vite in Christo Ihesu liberavit me a lege peccati et mortis» (Rom. 8, 2). Nos vero, Augustini exposicione muniti, <dicimus> sic : Lex peccati et mortis non illa lex dicitur que, per Moisen data est, lex peccati et mortis lex illa dicitur de qua populus gemens, ait : Video aliam legem in membris meis... (cf. Rom. 7, 23). Augustinus, contra Iulianum. Lex ista que est in membris remisa est regeneracione spirituali et manet in carne mortali, et reatus solutus est sacramento quo renascuntur fideles, manet quia operatur desiderium, contra quod dimicant et fideles. Iterum, ad Valentinum : Ipsa concup<i>scencia est lex peccati. Lex autem membrorum (82vb) vel carnis est moribundus quidam affectus vel langor qui commovet illicitum desiderium, id est carnalem concupiscentiam, quam legem peccati vocat, que hec carnale nostrum captivum tenet quamdiu vivimus concupiscencia minui potest, finiri vero non potest.

(44) R. HEDDE-E. AMANN, *Pélagianisme* (DTC XII[1]) 675-715. Sur Julien d'Eclane, col. 702-707.

(45) Pour le v. Rom. 7, 23 : « Video aliam legem... in membris meis » cf. AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 1 et 13, PL. 40(6), col. 103, 107 ; *De nuptiis et concupiscentia* 30, 33, PL, 44 (10[1]), col. 432. Pour « *lex peccati et mortis* », cf. *De diversis quaestionibus* LXXXIII ; § 66, 1, PL 40(6), col. 61. Commentaire du verset : cf. *Contra Julianum* II, 3 (5) PL 44 (10[1]), col 675 ; V, 3(8) *ibid.* 787 : « lex in membris, repugnans legi mentis »...

fère l'Évangile. La Loi, dite de mort pour ceux qui la transgressent ou la méprisent, est excellente pour ceux qui l'observent légitimement ; ce que Paul a déjà traduit « aux uns, l'odeur de mort donne la mort, aux autres l'odeur de vie donne la vie ». Et Durand rappelle tout au long, d'après l'Exode, la promulgation de la Loi ou Décalogue. Ceux à qui Dieu s'est adressé prétextèrent qu'il ne leur avait point parlé ! Le Seigneur qui ébranla la terre, enseigne l'apôtre aux hébreux, a promis d'ébranler le ciel. Celui qu'ils ont jadis récusé se fait à nouveau entendre : « Notre Dieu est un feu dévorant » rappelle Paul, comme Moïse l'avait déjà signifié à son peuple[46].

Dans la même épitre, allèguent les hérétiques, on lit que « la première alliance avait aussi ses règlements liturgiques et un sanctuaire séculier » *(sanctum seculare)*. — Comprenez-vous, réplique Durand, que le mot *sanctus* ne peut être pris en mauvaise part ? et le terme *seculare* signifie ici, *mutabile*, variable. L'apôtre démontre en outre, aux Galates : que la loi était sainte et muable : « Elle a été notre pédagogue pour nous conduire au Christ ; la foi étant venue, nous a soustraits au pédagogue » ; il déclare aux Hébreux « le sacerdoce ayant changé, la Loi devait changer ». Le Lévitique énonce les lois morales, multiples et diverses, que le Seigneur a prescrites à Moïse. Il y en a encore beaucoup d'autres sans la pratique desquelles on ne peut être sauvé ; l'Évangile, notamment, contient de terribles préceptes contre l'endurcissement, afin que la crainte des pires maux soit une inhibition salutaire[47]. Tout ceci doit cependant être com-

(46) M 82[vb]. Set forte, adhuc dicent, legem scriptam in tabulis esse ministracionem peccati et mortis, proferentes quod Paulus ad Chorintios II ait : « Quod si ministracio mortis... ministracio iusticie in gloria » (II Cor. 3, 7-9). O corruptores mencium, heretici, intelligite quod Apostolus, non causa vituperandi legem, set causa legi preferendi evangelium, hec notavit. In pluribus enim locis, legem sanctam et manda(83[ra])tum sanctum et iustum et bonum esse, <apostolus> affirmavit. Set mortis et dampnacionis lex dicitur eam transgredientibus et contempnentibus, bona vero eam legitime observantibus. Paulus vero de se et de sanctis aliis huic simile in precedenti capitulo dixit : « aliis sumus odor mortis in mortem, aliis odor vite in vitam » (II Cor. 2, 16), [cf. *supra*, II, n. 27.] Ut autem plenius eluscescat legem non esse mortiferam set salutiferam, decem precepta in duabus lapideis tabulis Dei digito deformata in medium producantur. Legitur enim in Exodo : « Locutus est Dominus... (83[rb]-83[va])... et non peccaretis » Ex. 20, 1-20 (cf. *infra* p. 192, n. 58). Audistis quod illi quibus Deus loquebatur excusaverunt se ne loqueretur eis Deus. Audiamus ergo quid, de illo <Deo>, Paulus ad Ebreos ait, Hebr. 12, 18-27 (83[vb]). (cf. *infra*, *ibid.*). Ecce quod Apostolus asserit quod ille qui, tunc, illo populo loquebatur et quem ipsi recusaverunt, tunc idem ipse Apostolus loquebatur. Et, in eadem epistola Hebr. 12, 29. Hoc idem ait Moises ad populum : « Dominus Deus tuus ignis consumens est » (Deut. 4, 24).

(47) M 83[vb]. Set forte obicient, quod (84[ra]) in eadem epistola ait : « Habuit quidem prius iustificationes culture et sanctum seculare » (Hebr. 9, 1). Qui hec obiciunt intelligant quod hoc nomen sanctus, sancta, sanctum, non potest poni in mala significatione. Quod autem ait seculare idem est ac si diceret mutabile. Qualiter autem lex sancta esset mutabilis, audiamus. Ait enim Paulus : « lex pedagogus noster fuit in Christo » (Gal. 3, 24). Et iterum : « at (*sic*) ubi venit fides iam non sumus sub pedagogo » (Gal. 3, 25).

pris dans un sens spirituel. C'est l'idée initiale que l'auteur du document parisien avait posée comme premier thème, sans le développer ni l'accompagner des considérations, que lui offrait le prototype du *Liber*[48]. Celui-ci explique la « *lex spiritualis* », dont l'apôtre donne des exemples dans les exposés allégoriques de la sortie d'Égypte, de la liberté et de l'espérance annoncées par Moïse. Jean comprend de même spirituellement la Loi, dans le récit de la passion du Christ, à qui le soldat n'a pas brisé les os, « afin que la parole de l'Écriture soit accomplie » : tel l'agneau pascal, préfiguration du Messie. Paul confirme encore ces témoignages au sujet des deux fils d'Abraham nés de deux mères représentant les deux alliances. Si l'on objecte que l'apôtre signale la malédiction de ceux assujettis à la Loi — Et Jacques, n'a-t-il pas fait, des préceptes de la Loi, une obligation stricte[49] ?

Avec fourberie, les hérétiques soutiennent que la Loi mosaïque maudit le Christ. « Il nous a rachetés de la malédiction en se faisant maudire pour nous, dit Paul aux Galates, parce qu'il est écrit : « maudit quiconque est pendu au bois ». Pour attester que la Loi n'a jamais prononcé une telle malédiction, Durand cite le verset du Deutéronome (21, 22-23) qui recommande de détacher tout pendu, parce que maudit de Dieu. Mais le Christ innocent n'a pas été maudit par Dieu. Paul ne le dit pas et parle en général. Si le Christ a supporté une malédiction, celle-ci vient des hommes : « Eux maudissent et toi, Seigneur, tu bénis » prie le psalmiste[50].

Et alibi : « Translato sacerdocio necesse est ut legis translacio fiat » (Hebr. 7, 12). Adhuc ad conprobacionem legis, audiamus quid in leccione libri Levitici invenitur. Ait enim : « In diebus illis locutus est Dominus ad Moisen dicens : « Ego Dominus Deus... (84rb).. leges meas custodite. Ego enim sum Dominus » (Lev. 19, 1, 10-19). Et iterum. Lev. 19,. 31-37). Sunt alia multa precepta legis sine quibus nullus salvari poterit. Sunt et quedam terribilia precepta, que ad duriciam cordis illius populi scribebantur, ut Dominus ait in evangelio, ut saltim timore a malis in<h>iberentur.

(48) *Cf. supra* IV, note 34.

(49) M 84va. Que tamen spiritualiter omnia sunt intelligenda, ut Paulus ad Romanos « Lex spiritualis est » (Rom. 7, 14). Et iterum I Cor. 10, 1-11 (84vb), I Cor. 9, 9-10 (cf. I Tim. 5, 18). Et Iohannes evangelista cum de Christi passione loqueretur. Ioh. 19, 32-34 (85ra). Et paulo post. Ioh. 19, 36. Audiant heretici Iohannem legem spiritaliter *(sic)* intellexisse, cum quod de agno in egipto immolato dictum fuerat, scilicet ut os non cominueretur ex eo in Christo impletum esse intellexit (cf. Ex. 12, 46, Num. 9, 12). Et Paulus duos Abrae filios duo testimonia esse affirmavit. Ait enim ad Galathas : « Scriptum est quoniam... » Gal. 4, 22-24. Si obiciunt quod ad Galathas dicitur : « Quicumque ex operibus... ut faciat ea. » Gal. 3, 10. Audiant quid Iacobus ait : « Quicumque totam legem servaverit offendat autem in uno, omnium (85rb) est reus. » Iac. 2, 10.

(50) M 85rb Adhuc menciendo, dicunt heretici, quod lex mosaica maledixit christum. Unde Paulus ait : « Christus nos redemit... qui pependit in ligno. » (Gal. 3, 13). Ut autem ostendamus, legem numquam Christum maledicere, legis integra sentencia proferatur. Legitur sic in Deuteronomio : « Quando peccaverit homo... qui pependit in ligno. » Deut. 21, 22-23. Ecce habemus, quod lex peccantem hominem <in ligno suspensum> a Deo maledictum esse dicebat, qui certe maledictus a Deo erat etiam si non suspenderetur. Christus vero nil peccavit, ergo a Deo non maledictus fuit.

Cependant, argumentent les adversaires « la Loi, écrit l'apôtre, ne procède pas de la foi, et tout ce qui ne procède pas de la foi est péché ». Donc la Loi est péché. Dans ce cas, poursuit Durand, il faudrait auparavant prouver que la Loi ne procède pas de la foi et s'oppose à elle, ce qui est faux. Paul demande aux Romains : « Détruisons-nous la loi par la foi ? — Non. Mais nous la confirmons » et mentionne aux Galates la foi, parmi les fruits de l'Esprit « contre lesquels il n'y a pas de loi ». Loin d'être contre la foi, la Loi est constituée par elle. Mais « tout ce qui ne procède pas de la foi est péché », « donc la Loi n'est pas péché », écrit Paul[51].

Les hérétiques serrent la question : l'apôtre n'a-t-il pas déclaré aux Romains : « le péché n'était pas imputé, parce que la Loi n'existait pas », « la Loi est intervenue pour qu'abonde le délit » ? — Alors, que penser de la parole évangélique : « Si je n'étais pas venu, ils seraient sans péché. Maintenant leur péché est sans excuse » ? réplique le vaudois auquel les premiers rappellent le joug de la Loi que Pierre avouait n'avoir pu porter ni lui, ni ses pères. — Pourquoi ne le pouvaient-ils pas ? Parce qu'ils n'avaient pas l'intelligence spirituelle. Les préceptes du Nouveau Testament sont plus austères que ceux de l'Ancien[52].

Dans la Loi, continuent les dualistes il est dit : « œil pour œil, dent pour dent » — Il en est de même dans l'Évangile de Luc. Malgré la parole du Seigneur « œil pour œil, dent pour dent », on ne trouve nulle part que, pour l'observer, personne ait perdu un pied ou un œil : Dieu réprimait ainsi la malice d'Israël. La victime veut rendre, à son provocateur, plus d'injures qu'elle n'a reçu : ce que prohibait la Loi, afin d'éviter l'aggravation des maux. Il faut cependant interpréter ceci spirituellement. On

Unde et Paulus cum de Christi maledictione loqueretur, non dixit « Maledictus a Deo est et cetera » set tantummodo absolute « Maledictus omnis qui pependit in ligno », et non dixit eum maledicto a Deo. A quo ergo Christus maledictus (85[va]) fuit ab hominibus maledictus. Unde Psalmista... 108, 28.

(51) M 85[va] Set forte adhuc argumentantur sic : Apostolus ad Romanos ait : « Lex non est ex fide » (cf. Gal. 3, 12) « Omne enim quod ex fide non est, peccatum est. » (Rom. 14, 23). Ergo lex peccatum est. Sic premitere deberent si vellent ostendere legem peccatum esse, lex non est ex fide et est adversus fidem. Quod falsum est. De lege enim Apostolus ad Romanos 3, 31. Et ad Galatas, fidem inter fructus enumerans ait : « Adversus huiusmodi non est lex » (Gal. 5, 23). Audiant ergo legem non esse adversus fidem, immo constitutam esse per fidem. Quod vero ait : « Omne quod ex fide non est, peccatum est » (Rom. 14, 23), de cibis contra concienciam sumptis illud dixit Apostolus. Non ergo lex peccatum est, sicut Apostolus ait ad Romanos : « Quid ergo dicemus ? Lex peccatum est ? Absit. » (Rom. 7, 7).

(52) M 85[va] Si obicitur quod ad Romanos dicitur : « peccatum non inputabatur cum lex non esset » (Rom. 5, 13) et iterum « Lex subintravit ut abundaret delictum » (5, 20). Quid diceret de hoc quod Dominus in evangelio (85[vb]) dicit : « Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent. Nunc autem non habent excusacionem de peccato suo (Ioh. 15, 22). Si obiciunt quod Petrus de iugo legis « quod neque <nos>, neque patres nostri portare potuimus » (Act. 15, 10), quare portare non poterant ? Quia spiritualem intelligenciam non habebant. Austeriora enim sunt precepta novi testamenti quam veteris.

lit dans Matthieu « bon œil et mauvais œil ». Nous en déduisons que « œil pour œil » signifie changer le mauvais par le bon, explique habilement le vaudois qui tire son argumentation de l'Évangile : au principe ancien « aime tes amis, hais tes ennemis », le Christ a substitué celui d'aimer ses ennemis[53]. Bien compris, tout ceci concorde. « Haïr l'ennemi » signifie dans la Loi, détester ses vices, et « l'aimer », selon l'Évangile, veut dire affectionner sa personne *(carnis substanciam)*. L'hérésiarque, on le voit ne manque pas d'astuce.

Il résume, en terminant, les données essentielles de son exposé. Avec les lévites : louanges à l'auteur de l'Ancien Testament, au Seigneur qui a choisi Abraham et a tenu sa promesse : car, dans sa magnanimité, il a conduit le peuple d'Israël, souvent ingrat et idolâtre, en terre promise. Éloges des Pères, d'après l'Écclésiastique : Enoch, modèle de pénitence, transporté au paradis ; Moïse, aimé de Dieu qui lui a donné les lois de vie et Aaron, revêtu de magnificence ; Josué, qui arrêta le soleil ; Nathan, David, valeureux guerrier qui reçut, en Israël, un trône de gloire. Enfin selon Augustin, le serment du Très-Haut est cette prévoyance, qui lui fit ordonner de ne pas abolir les préceptes et son repentir est la mutation des choses. Il n'a pas regretté de ne pas avoir changé la Loi puisque, d'après le psalmiste, « le Seigneur a juré, il ne se repentira pas » c'est-à-dire : il a pris ses mesures pour ne rien changer[54]. Interprétation vaudoise et tout à fait spéciale, on le voit, de la pensée augustinienne qui visait le

(53) M 85vb Si obiciunt quod in lege dicitur : « Oculum pro oculo, dentem pro dente. » (Ex. 21, 24 ; Lev. 24, 20 ; Deut. 19, 21). Idem in evangelio dicitur : « Omnia quecumque vultis... facite illis similiter » (Lc. 6, 31). Quamvis diceret Dominus oculum pro oculo, tamen nusquam reperitur quod aliquis hoc precepto pedem vel oculum ammiteret. Tamen quodam modo <malicia> eorum resecabat. Qui enim iniuriam patitur plusquam accepit inferenti vellet rependere ; quod in lege fieri vetabatur ut gradatim ad maiora taliter traeretur. Spiritualiter tamen debet intelligi. Invenitur in Mathei evangelio occulus simplex et nequam occulus. Impleamus ergo legem occulum pro occulo, scilicet nequam occulum pro simplici commutando. Et iterum in evangelio : Dictum est (86ra) antiquis : « Diliges amicum tuum (cf. Lev. 19, 18) et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros. » (Mt. 5, 43-44) cf. *infra* P, p. 191 et n. 58.

(54) M 86ra Hec bene intellecta concordant. Nam quod lex ait « habebis odio inimicum », per hoc precepit ut inimicorum vicia odio habeamus. Quod vero in evangelio dicitur « Diligite inimicos vestros » per hoc iubet ut carnis substanciam diligamus. Et in libro Esdre reperitur : « Surgite, benedicite Domino... (86rb-86va-86vb)... sicut placebat illis » (II Esdr 9, 5-24). Quid autem in libro Ihesu filii Sirac de patribus legitur audiamus enim ait... Eccli 44, 16 ; 45, 1-9 ; 46, 16 (87ra) ; 47, 1-13 (87rb-87va). Augustinus : iurare Dei est illa providencia, quam statuit non convellere statuta, penitencia autem Dei rerum mutacio est. Non penitere autem statuta non revocare, ut est illud : « Iuravit Dominus et non penitebit eum, id est quod paravit non mutabit. » (Ps. 109, 5). Et hec de lege sufficiant dicta. Intelligite, h<eretici>, incipientes in populo et stulti aliquando sapite. Intelligite, h<eretici>, qui obliviscimini Deum nequando rapiat et non sit qui eripiat. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 109, 4, (PL 37, 1460) : Sed poenitentia mutatio rerum significatur ; 109, 5 *(ibid.)*.

sacerdoce éternel du Christ ; commentaire que Durand applique à la pérennité de la Loi : ce qu'il a cherché à démontrer en cette seconde partie du chapitre madrilène. Pour lui il y a continuité de l'enseignement divin d'abord, par la première alliance et le règne de la Loi qui, annonçant l'avènement du Messie, de la seconde alliance et de la foi, a été remplacée par celle-ci. Les anciennes Écritures doivent être interprétées dans le sens spirituel, qui permet seulement de comprendre les rapports de la Loi et de la Foi étroitement liées, l'une confirmant l'autre. C'est l'aboutissant, on l'a vu, de la version parisienne, dont l'auteur parti à la première section de son exposé du même point initial que son prototype n'a pas suivi la même filière d'argumentation[55].

Il en est de même, dans la suite de ce deuxième document qui aborde, comme son modèle, l'objection des deux lois, de vie et de mort, présentée par les hérétiques, au nom du verset paulinien Rom. 8, 2. Le compilateur de ce chapitre ne fait jamais appel, comme Durand, à Augustin et s'en tient à une critique d'inspiration scripturaire, dont ses adversaires relèvent parfois la faiblesse. Paul, dit-il, n'appelle pas la Loi mosaïque, *legem peccati*, mais désigne la tradition des grands prêtres *legem mortis ;* il avait en effet reçu d'eux des lettres pour exterminer les disciples du Christ : de ces mandats, l'Apôtre se disait libéré. — Explication futile, répliquent les adversaires, de telles missions ne constituent pas la Loi. — Si vous le savez, répond le vaudois, définissez la Loi. De par l'étymologie bien des lettres, rédigées par beaucoup, peuvent être ainsi considérées. Si la Loi de Moïse avait été une loi diabolique de péché et de mort, le Christ n'aurait jamais déclaré « être venu non l'abolir mais l'accomplir », lui qui avait pour mission « de détruire l'œuvre diabolique ». L'auteur a déjà fait valoir cet « accomplissement » du Christ, sans parvenir à convaincre ses interlocuteurs[56]. — Il s'agit ici d'une nouvelle Loi, protestent-ils. — C'est faux. Le Nouveau Testament ne porte pas le nom de Loi mais de Grâce et à l'époque où le Christ parle ainsi

(55) Cf. *supra*, IV, n. 34, et p. 184.

(56) P. 30r. Set forte dicet aliquis due leges sunt : una vite et altera mortis, de qua dicit Apostolus Rom. 8, 2 [cf. *supra*, n. 43]. Et volunt intelligere ipsam esse legem mosaicam, quorum intellectus execrandus est omnibus christicolis. Non enim legem mosaicam legem peccati vocat, set traditionem principum sacerdotum vocat legem mortis. Acceperat enim a pontificibus litteras, ut puniret sanctos et in carceribus retruderet [cf. Act. 9, 1-2]. A qua lege se dicit Apostolus liberatum. Set forte dicent : hoc cassum est et frivolum, quia tales littere non sunt lex. Dicant ipsi — si sciunt — qui hoc dicunt, quid sit lex. Et, ex ipsa ethimologia (30v), poterunt cognoscere quod bene littere a pluribus sanccite possunt vocari lex. Si enim lex moisi esset lex peccati et mortis, nequaquam ipse salvator noster Ihesus Christus dixisset se non venisse legem solvere. Ait enim in evangelio secundum Matheum 5, 17-18. Si diabolus eam dedisset, nequaquam Christus hoc diceret, qui opera diaboli venit destruere sicut egregius testatur apostolus Iohannes, (I Ioh. 3, 8). Si lex Moysi foret diaboli, ut quidam dicunt, non eam Christus in se impleret, immo destrueret. Cf. *supra* IV, p. 183 et n. 39.

le Nouveau Testament n'a été encore ni fait, ni donné ni mis en écrit et ne le sera que longtemps après. En réalité, reprennent les premiers : il ne faut pas croire à celui qui réduisit le monde au cataclysme de Noë. — C'est un châtiment de Dieu envers les impies, dont il a exclu Noë, Loth. N'a-t-il pas aussi condamné, on l'a vu, les anges rebelles? Entendez Paul témoignant en faveur de Moïse « fidèle », comme Jésus, « dans toute la maison de Dieu » et attestant que le Seigneur, devant l'infidélité de son peuple, contractera une nouvelle alliance, leit-motiv du vaudois qui n'attribue qu'à un seul et même auteur les deux Testaments. Pourquoi demande-t-on encore, le Seigneur ne veut-il pas contracter une alliance semblable à la première? — Parce que celle-ci exigeait d'un peuple charnel des sacrifices vivants. La Loi prescrivait en effet d'immoler des animaux, qui ne sont que la préfiguration du futur sacrifice sacramentel[57].

Et que dire du précepte « œil pour œil »... ordonnant de rendre le mal pour le mal, ce qu'interdit le Fils de Dieu? Les dualistes tiennent à l'argument, que l'auteur de la deuxième version du *Liber* ne réfute pas avec l'ironie de Durand de Huesca. A ses yeux, le Seigneur a imposé le droit humain contre lequel il n'y a pas de péché, pour épargner aux pauvres et aux infirmes les outrages des puissants : nul n'arracherait l'œil d'un autre s'il savait, à son tour, devoir perdre le sien; explication rationnelle du talion, qui lui permet d'établir le principe : Dieu ne renouvellera pas une alliance identique à la précédente, ne voulant pas que ses disciples exercent le droit humain. Cette affirmation serait-elle une position vaudoise? le fait est à signaler. A l'instar de son prédécesseur, le disciple rappelle la puissance du Seigneur, qui menace d'ébranler l'univers comme il l'a déjà fait au Sinaï en donnant la Loi à Moïse, que Jean appelle le « serviteur de Dieu » et dont il a entendu chanter le cantique dans le ciel[58].

(57) P 30v. Set forte dicent non Dominum locutum fuisse de lege Moisi in hoc loco, set de nova lege. Quod falsum est. Non enim novum testamentum vocatur proprie lex, set gratia. [Cf. *infra* V, p. 197 et n. 13]. Nec adhuc factum, nec datum, nec scriptum fuerat novum testamentum quando Dominus (31r) predictam dixit sententiam, nec postea fuit ex multo tempore. Set forte dicent : Non est credendum illi qui cathaclismum tempore Noe mundo induxerit. Set audiant qualiter convincantur a Petro apostolo II Pet. 2, 4-9. Et Iudas 5-6 [cf. *supra* III, n. 2, 4 et 40] (31v). Audite adhuc Paulum apostolum, Moisen laudantem et testimonum illi dantem Hebr. 3, 1-2, 4-5. Ecce habetis testimonium Moisen esse fidelem in domo Domini in qua Christus Ihesus fidelis est. Item Paulus Hebr. 8, 8-9. Ecce idone (32r) um testimonium ad probandum unum esse datorem veteris et novi testamenti [cf. *supra* IV, n. 2 et 39-40]. Si vero queratur quare dicit « non secundum testamentum quod pepigi patribus eorum » (Hebr. 8, 9) [cf. note suivante] facile dici potest, propter sacrificia nempe carnalia, que carnali populo fuerant precepta. Precipiebatur enim in lege, ut immolarent yrcos et arietes et vitulos que omnia futuri sacrificii sacramenta significabant.

(58) P 32r. Et propter aliud, quod obiciunt garruli : dixerat enim Deus in veteri lege « occulum pro occulo et dentem pro dente » (Deut. 19, 21) [cf. *supra* IV, n. 53].

Au thème des deux Lois, présenté par les hérétiques, succède celui des deux Moïse : le raisonnement se poursuit. Il y a un autre Moïse soutiennent-ils, distinct de celui qui a conduit le peuple d'Israël dans le désert et a, de son bâton, répandu la mer Rouge sur les cadavres des Égyptiens. Aussi rapide que Durand, le controversiste élimine le sujet, du fait que nulle part les Écritures n'en font mention. Daniel ne parle que d'un seul Moïse à qui l'Esprit s'est adressé, comme à David, selon le Christ et les apôtres et qui, d'après le psalmiste, était l'un de ses prêtres. Si l'on récuse ces autorités, que l'on entende les témoignages du Nouveau Testament : les prophètes annonçaient la grâce du futur évangile, écrit Pierre, tous étaient inspirés de l'Esprit-Saint qui, ajoute Paul, s'exprime aussi par le Christ : c'est le même qui a toujours parlé, continue l'auteur[59].

Dans un long paragraphe, le vaudois cite les oracles de l'Esprit à travers les prophètes, en faveur du Dieu-auteur de la Loi. Il est le rédempteur d'Israël proclame Isaïe ; le Dieu indulgent à son peuple, qui a violé l'alliance, poursuit Jérémie ; le créateur des étoiles qui a donné à Jacob les voies de la Sagesse, loi éternelle de vie, déclare Baruch ; le Dieu des armées qui engage Israël à écouter sa voix et dont Jérémie loue les prodiges ; celui qui a longuement supporté les infidélités des juifs, révèle Ezéchiel et qu'imploraient selon Daniel, les trois Hébreux dans la four-

Ecce inquiunt erronei ille iubebat malum pro malo reddere, iste vero Filius <Dei> hoc prohibet dicens : « Ego autem dico vobis, non resistere malo. » (Mt. 5, 39). Set non Dominus dixit hoc ut ipse vellet malum fieri, set ius humanum eis imposuit, ne potentiores pauperibus et infirmioribus tumenti fastu contumelias irrogarent. Vix enim aliquem invenies qui libenter erueret occulum alicuius, si sciebat suum ob hoc esse eru[di]endum ; hoc enim ius carnale est, et non erat eis peccatum. Et hac de causa dicit similiter : Non secundum testamentum quod feci patribus eorum, cf. Hebr. 8, 9 [cf. *supra* IV, n. 57], quia non vult modo ut sui (32v) discipuli iura humana exerceant. Item in eadem epistola Hebr. 12, 25-26. Legitur enim in Exodo (19) quod quando Dominus locutus <est> Moysi in monte, terre motus factus est magnus, quia vox Domini fecit eam tremere [cf. *supra*, p. 186, n. 46]. Qualiter vero fuerit et que Dominus populo mandaverit per Moysen, audiamus. Sic enim continetur in Exodo 19, 3, 10-12, 14 (33r)-16, 20-21, 25 ; 20, 1-(33v) 19, (34r) 22-24, 26. Hec lex mosaica. Quod vero Moyses sit servus Domini Dei, Iohannes evangelista in Apocalipsin insinuat, dicens : « Vidi... servi Dei. » Apoc. 15, 2-3. Si Moyses esset maleficus et minister diaboli, numquam canticus eius <cantaretur> in celo a sanctis.

(59) P 34r. Set forte dicent aliqui : Non dicit de illo Moise qui populum israeliticum duxit in desertum, qui virga percussit mare rubrum quando mortui sunt egiptii, set de alio. Putant enim alium esse Moysen. Set non de alio loquitur in novo testamento, nec alius vocatus est Moyses ab aliquo sancto in (34v) divinis Scripturis. Dan. 9, 8-11. Introducatur etiam adhuc alius testis ydoneus, David scilicet, cui Dominus Ihesus in evangelio (cf. Mc. 12, 36) testimonium perhibet, dicens locutum fuisse per eum Spiritum sanctum, et XII. apostoli idem sanccerunt (cf. Act. 1, 16) [cf. *infra*, n. 62]. Audiamus ergo quid Spiritus sanctus per eum per Psalmistam dicat Ps. 98, 5-7 (35r). Si vero dicunt heretici non est credendum illi, audiant de novo testamento testes ydoneos eorum dicta approbantes. Advertant ergo I Pet. 1, 10-11 : Et iterum II Pet. 1, 20-21. Audiant et Paulum apostolum dicentem et unum eundemque spiritum, qui locutus est in prophetis et eum qui locutus est in Christo Ihesu, Hebr. 1, 1-2.

naise. C'est en des termes semblables que parlent encore de lui Osée, Amon, Michée, Malachie, Esdras et que prie Néhémie, en regrettant de ne pas avoir observé les lois prescrites à Moïse[60].

Ce Moïse est celui qui a quitté le Pharaon, a souffert persécution pour le Christ, explique l'apôtre aux Hébreux. Par sa foi, c'est-à-dire, par le nom du Dieu tout-puissant de Jacob, il a traversé la mer Rouge, comme sur une terre ferme. Écoutons l'Esprit-Saint en la voix du psalmiste, qui loue le Seigneur ; chantons avec David les litanies de sa miséricorde. Imitant Durand de Huesca, l'auteur reproduit intégralement le psaume 135, en omettant, comme lui, la répétition du répons après chaque verset. Il ajoute au second, sur « l'hommage au Dieu des dieux », l'incise personnelle « *id est bonorum hominum qui dii vocantur* », rappelant ainsi la dénomination des justes indiquée au début de son exposé et l'interprétation vaudoise de « *dii* » : les saints ou justes, mentionnée au chapitre I[61]. Si le diable avait lui-même confectionné la Loi, jamais David, tellement loué par le Seigneur, n'aurait célébré l'éternelle et divine miséricorde, n'aurait reconnu sa bonté en recommandant de se confier à elle. Le Saint-Esprit, on l'a vu, parlait en David et par lui comme l'affirment le Christ et ses disciples. Comment peut-on condamner Moïse, confident du Très-Haut et qui prophétisa la venue du Fils de Dieu ? Il dit en effet : « Le Seigneur suscitera, entre vos frères, un prophète semblable à moi et vous l'écouterez ». Les prophètes furent Moïse et David qui servirent Dieu. Ils sont avec les autres, tous réunis dans les cieux, écoutez le Christ s'adressant aux pharisiens : « Vous verrez Abraham, Isaac, Jacob et tous les prophètes, dans le royaume céleste, d'où vous serez rejetés ». Cessez donc, hérétiques, d'injurier Moïse, sinon il apparaîtra manifeste que vous ne croyez pas aux Écritures[62]. Plus intransigeant, Durand de

(60) P 35^{r}. Et quia unus (35^{v}) et idem spiritus est qui, olim in prophetis et qui in Christo Ihesu locutus, quid per [h]ora illorum dicat de legis datorem et qualiter de eo prophete senserint, audiamus. Dicat sanctissimus Ysaias quis ille fuerit, qui populum israeliticum eduxit de Egipto... Is. 43, 14-16. Quod vero ipse sit Noe locutus, ita idem propheta asserit dicens... Is. 54, 9-10 ; Et in Ieremia 11, 1-8 (36^{r}). Et iterum Bar. 3, 35-4, 1 (36^{v}), Ier. 7, 21-23 ; 32, 17-22 (37^{r}) ; Ez. 20, 6-14 (37^{v}) Dan. 3, 33-36 ; Osee 12, 13; 13, 4 ; Am. 2, 9-11 (38^{r}) 3, 1-2 ; Mich. 6, 3-4 ; Malach. 2, 3-6 (38^{v}) 4, 2-6 ; II Esdr. 9, 6-15 (39^{r}) 1, 5-7 (39^{v}).

(61) P 39^{v}. Iste est Moises ille qui pro Christo persecutiones sustinuit, sicut beatus apostolus Paulus insinuat... Hebr. 11, 24-26. Ecce propter iusticiam persecutionem sustinuit, id est propter Christum. Et paulo post... Hebr. 11, 29, per nomen Dei omnipotentis Iacob etc. Quid vero Spiritus sanctus per Psalmistam adhuc di (40^{r}) xerit, audiamus Ps. 134, 6-9. Et paulo post : « Confitemini Domino... quoniam in seculum misericordiam eius. Confitemini Deo deorum, id est bonorum hominum qui dii vocantur sicut supra ostendimus <f°s 10^{v}-11^{v} et 21^{r}> sequitur confitemini Domino... Ps. 135 [cf. M *supra* IV, n. 15. Pour l'interprétation de « *dii* » par M cf. *supra* I, n. 23 et 29.

(62) P 40^{r}. Si diabolus hoc fe (40^{v}) cisset, ut quidam asserunt, numquam tantus vir et tam a Deo laudatus, dixisset misericordiam eius in seculum esse, nec dixisset eum esse bonum nec precepisset confiteri illi. Spiritus enim sanctus per eum loquebatur

Huesca avait conclu : Comprenez et reconnaissez votre sottise de peur que, oubliant Dieu, il ne vous emmène sans que personne puisse jamais vous délivrer[63].

Pour combattre l'erreur des deux lois et des deux Moïse, l'auteur du manuscrit de Paris, qui utilise parfois quelques sources scripturaires de son modèle, ne les interprète pas dans le même sens. Il cherche surtout à démontrer que le Nouveau Testament inaugure l'ère de grâce annoncée par la Loi. Celle-ci avait établi le droit humain (ou talion) que le Christ ne reconnaît plus dans la deuxième alliance. On ne peut, d'autre part, admettre un autre Moïse, tant les documents foisonnent pour louer l'unique donateur de la Loi, transférée à l'unique Moïse au Sinaï. Le vaudois qui avait, au début, écarté tout témoignage de l'Ancien Testament, fait cette fois appel à l'arsenal des prophètes, en faveur du plus célèbre d'entre eux et du Seigneur des « *bonorum hominum* » appelés aussi « *dii* » ou saints.

On voit une fois de plus combien, pour un même sujet, la polémique, fondée au départ sur un thème commun, varie entre les deux manuscrits, où les arguments principaux sont différemment combattus. Dans chacune des versions, il y a même parfois interférence des idées. Les discussions multiples, en fonction des interlocuteurs, trahissent, à quelques années près, l'impondérable des circonstances et les subtiles nuances à la fois de la pensée dualiste et de l'orthodoxie vaudoise.

V. — Résurrection des morts

Aux problèmes précédemment exposés : unicité de Dieu, création, esprits déchus, Loi de Moïse, Durand de Huesca ajoute celui de la résurrection des morts qui, en cinquième chapitre, clot le livre II, très spécial du *Liber antiheresis*, dans le manuscrit de Madrid. Ce retrait du plan initial, où il devait occuper le chapitre 31, — tel qu'on le voit dans le document parisien, — atteste l'importance que le controversiste y mettait[1].

et in eo Christus enim Ihesus hoc affirmat et apostoli eius [cf. ci-dessus, n. 59]. Quomodo ergo audet quis dicere Moysen esse dampnatum, cui Dominus Deus loquebatur sicut ad amicum qui multa de Filio Dei vaticinatus est. Ait enim de illo « prophetam suscitabit... me, ipsum audietis etc. » (Act. 3, 22, cf. Deut. 18, 15). Prophete enim ipsius fuerunt Moises et David et Deo servierunt. Qua de causa in regno Dei aggregandi sunt et in illo debent videri, cum ceteris prophetis. Sicut dicit Dominus, in evangelio ad phariseos : « Cum videritis Abraham... vos autem expelli foras » (Lc. 13, 28). Tot igitur auctoritatibus prolatis, aut convicia Moysi irrogare desinant heretici aut erit perlucidum eos agiografis minime credere. Et hec de Moyse testimonia sufficiant.

(63) M 87va. Cf. *supra* IV, n. 54.

(1) M *Tabula*, f° 3rb ; Liv. II, ch. V : f°s 87va-90rb. P *Tabula* f° 3^{r}, cf. XXXI : f°s 118^{v}-127^{r}. Cf. *infra*, Appendix, p. 222 sq.

L'effet de discussion vibrante et alerte, qui avait caractérisé les premiers chapitres du livre II, disparaît ici complètement, sans que le sujet en soit, comme pour le thème sur la loi mosaïque, écrasé par l'ensemble scripturaire. Le postulat une fois énoncé, les objections se limitent à trois ou quatre essentielles, parfois identiques sous un plan différent dans les deux versions, avec des arguments connexes, quelques citations similaires mais diversement employées. Dans les deux présentations, les données rationnelles l'emportent. Durand explique longuement son point de vue avec l'appui, non seulement de la Bible, mais aussi des Pères : Augustin, Isidore, Jérôme, Julien, Bède, que le second polémiste omet, comme dans les sections précédentes. Contre les négateurs de la résurrection que l'Évangile appelle : Sadducéens, et la vérité : hérétiques, ce dernier va défendre l'orthodoxie. Mais il n'intègrera les longs versets de Matthieu 22, 23-32, rapportant la discussion des Sadducéens avec le Christ sur la résurrection, que dans la troisième partie de son exposé et propose, en préambule, d'autres citations de ce même évangéliste et de Jean annonçant le Jugement dernier[2].

Durand de Huesca, lui, ne cite point Matthieu et paraît mieux renseigné sur les partisans de cette erreur. Aux Sadducéens qui, distincts des Pharisiens, selon Josèphe et les Évangiles[3], nient la résurrection, comme le rapportent encore les hérésiologues[4], il joint Hyménée et Philète que Paul recommande à son fidèle Timothée d'éviter. Ceux-ci appartenaient-ils à la même secte aristocratique et sacerdotale, qui méprisait les pharisiens ? En tout cas, dit l'apôtre, ils affirmaient que la résurrection a déjà eu lieu[5]. Les Sévériens, connus pour leur hostilité à l'Ancien Testament, professaient aussi la même erreur[6], que Durand combat en rappelant les oracles prophétiques sur la résurrection. Isaïe entrevoit la nouvelle Jérusalem fermée aux impies, dont les cadavres pourriront dans la vermine ; pour Jérémie, Dieu est le potier qui façonne son peuple ;

(2) P 118v ; 123v-124r, Mt. 22, 23-32 ; [cf. *infra*, n. 28] (119r) Mt. 8, 11-12 ; 24, 22 ; Ioh. 5, 25.

(3) M 87vb. Fl. Josèphe, *De bello iudaico*, II, 164-166, éd. B. Niese, Opera VI, Berlin, 1894, p. 186. *Antiquitatum iudaicarum* XVIII, 16, éd. *ibid.* Op. IV, Berlin, 1880, p. 142-143. — Cf. Mt. 22, 23-34 ; 16, 6 ; Mc 12, 18-27 ; Lc 20, 27-40 ; Act. 23, 8.

(4) Irénée, *Prolegomena* XLV. PG 7, 99 B : In corruptelam abire nusquam excitandum, cum Sadducaeis aliisque non paucis gentilibus philosophis, ex necessaria consecutione putabant. Nec enim id excitari, vitae particeps futurum decet, quod e labe et ignorantia. Philastre V, signale leur discussion avec le Christ ; Pseudo-Tertullien I ; Ps. Jérome, *Indiculus* 5 ; Honorius 2, éd. F. Oehler I, p. 9 ; 271 ; 283 ; 325. Épiphane, *Adv. haereses* I, 1, 14, PG 41, 239 A. éd. F. Oehler II, p. 81. Isidore, *Etymologia*, VIII, 4, § 4. PL 82, 297 ; éd. F. Oehler I, p. 303 ; éd. W. M. Lindsay. Id., *De haeresibus*, LIV, éd. P. A. C. Vega, p. 36.

(5) I Tim. 1, 20 ; II Tim. 2, 17-18.

(6) Cf. *supra*, IV, n. 4. Isidore, *Etymologia* VIII, 5, § 24 *(éd. cit.)*. Vetus testamentum et resurrectionem non recipiunt.

Ezéchiel aperçoit la plaine remplie d'ossements desséchés qui reprennent vie et Daniel, le réveil des morts d'Israël, préfigurant la résurrection générale[7] : deux visions, que le document parisien reproduit dans la troisième partie de son exposé[8].

Le vaudois confirme ces prémices par les paroles mêmes du Christ prévoyant sa prochaine ascension et disant à la foule de Capharnaüm : « l'Esprit vivifie, la chair ne sert de rien. Si vous ne mangez la chair et ne buvez le sang du Fils de l'homme, vous n'aurez pas la vie en vous ». On parle à chacun selon son intelligence. Au peuple, inapte à comprendre comment vit l'esprit et pour qui la chair se putréfie dans le cadavre, ou se vend au marché, le Christ disait : « la chair ne sert de rien ». Pour nous, déclare Durand, le corps du Christ n'a servi qu'à l'ascension de sa divinité dans le ciel, à laquelle Jésus faisait allusion ; ou bien la chair est inutile parce que, sans l'esprit, elle ne peut opérer. C'est ainsi que l'on doitcomprendre Paul : « la science (privée de *caritas*) enfle, mais la charité édifie »[9].

Objecte-t-on l'enseignement de l'apôtre aux Corinthiens : « ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps futur » ? Il faut répondre : on ne sème pas le corps tel qu'il sera plus tard, d'ailleurs saint Paul ajoute : « il y a les corps célestes et les corps terrestres » ; ce que remarquent Augustin : « le soleil la lune et les étoiles sont des corps célestes » et Isidore : « tout corps est chair, mais toute chair n'est pas corps »[10]. Durand s'adresse à des adversaires qui, tels les Sadducéens, ne paraissent guère avoir la notion d'une matérialité corporelle distincte de l'esprit. Aussi, commente-t-il longuement la pensée paulinienne : la chair diffère du sang, des nerfs et des os. Le mot corps désigne la chair, parfois aussi l'air invisible et intangible ; cependant, en général, le corps est visible et touchable. La mère enfante le corps, pas seulement la chair. C'est pourquoi l'apôtre différencie les corps célestes : soleil, lune, étoiles, des corps terrestres : feu, air, eau, terre et bien d'autres, inanimés, comparables à ces éléments. Nous pouvons en outre, continue l'hérésiarque traduire corps célestes : les bons ; corps terrestres : les mauvais[11].

Si l'on demande : comment les corps ressusciteront-ils ? Paul donne encore la réponse : « Semé » dans l'utérus maternel, « dans la corruption » le corps procréé naît corruptible, assujetti à la mort, à la mutilation, à la

(7) M 87vb. Is. 66, 23-24 ; Ier. 18, 1-6 ; Ez. 37, 1-14 (88ra-88rb) Dan. 12, 1-2.

(8) P 124^{v}-125^{rv} Ez. 37, 1-10 ; Dan. 11, 45-12, 1-2, cf. *infra*, n. 29.

(9) M 88rb-88va Ioh. 6, 63-64, 54. I Cor. 8, 1.

(10) M 88va I Cor. 15, 37, 40. AUGUSTIN, *Ad Orosium* 8, 11, PL 42, 675 : Porro de sole et luna caeterisque sideribus, quod coelestia sint corpora videmus ; quod animata sint non videmus. ISIDORE, *Etymologia* XI, 1, 17 PL 82, 399 ; éd. LINDSAY : Caro autem et corpus diversa significant. In carne semper corpus est, non semper in corpore caro. Nam caro est quae vivit idem et corpus. Corpus, quod non vivit, idem non caro.

(11) M 88va-88vb I Cor. 15, 40-41.

souffrance, mais « il ressuscitera dans l'incorruptible », insensible aux douleurs, aux passions et même à la mort puisqu'il ne pourra plus mourir. « Semé » dans le sein maternel pour naître « dans l'infirmité », lourd, pesant, peu agile ou faible, « il ressuscitera puissant » en agilité, en force pour agir avec rapidité. « Semé corps animal », de matière animale exigeant nourriture, boissons, remèdes, « il ressuscitera corps spirituel », c'est-à-dire semblable à l'esprit dégagé de toutes ces nécessités. Semé corps animal, rempli d'appétit terrestre, il ressuscitera corps spirituel, obéissant à la seule volonté de l'esprit[12].

Mais, dira-t-on : comment le corps peut-il devenir spirituel ? De même que le corps animal est soumis, comme les animaux, aux lois des nécessités corporelles, de même le corps spirituel est libéré de ces besoins dont l'esprit n'a cure. C'est bien la doctrine paulinienne : « Si maintenant le corps est à la fois animal et spirituel », il le sera de même dans le futur. Cette spiritualisation de la corporéité animale, je la démontre, poursuit Durand au nom de la Genèse, telle que Paul la commente aux Corinthiens : « le premier homme, Adam, a été fait âme vivante », assujetti aux exigences corporelles, comme les animaux. Il a eu ainsi une âme animale et notre corps issu d'Adam est animal, c'est-à-dire rempli d'appétits terrestres qui réclament satisfaction. Comme le « nouvel Adam » a prouvé, par le premier, l'animalité de notre corps, ainsi par le Christ il justifie son avenir spirituel. A la résurrection dans la gloire de l'immortalité et de l'impassibilité données à l'esprit, le Christ « a été fait esprit vivifiant ». Il a été fait selon le corps ; le sien, spirituel, déjà agile et léger, n'a pas eu besoin de soins. Le spirituel ne précède pas l'animal. En cette vie, le corps apparaît d'abord, démuni, plein de convoitises ; « le spirituel vient ensuite », parce que, dans la vie future le corps n'exige plus rien. On peut dire aussi que le corps, d'abord soumis avant le temps de grâce à l'appétit charnel, c'est-à-dire à la génération, vit plus tard spirituellement, quand l'ère de la grâce est venue[13].

Les hérétiques s'informent alors si le Verbe s'est fait chair, puisque « la chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu ». De ce même verset paulinien, leurs émules tireront l'argument axé, non pas sur le Verbe, mais sur la non-résurrection de la chair corruptible, que réfutera l'auteur du texte parisien[14]. Durand de Huesca entreprend ici une explication, tout à fait personnelle, dont son disciple empruntera les éléments en les intervertissant. Les Écritures, dit-il, interprètent *caro el sanguis* de trois manières, selon la nature d'après Genèse 2, 33, « c'est l'os de mes os, la chair de ma chair » ; selon la faute, quand Paul reproche

(12) M 88vb-89ra, cf. I Cor. 15, 42-44.
(13) M 89ra I Cor. 15, 44 ; Gen. 2, 7 ; (89rb) I Cor 15, 45, cf. I Cor. 15, 46, cf. *supra*, p. 191, n. 57.
(14) P 121^{v}-122^{r}, I Cor. 15, 50.

aux Corinthiens d'être charnels et, par leur jalousie de trop agir en hommes, ce que la Genèse avait déjà exprimé : « mon esprit ne demeurera pas dans l'homme parce qu'il est charnel » ; enfin, selon la corruption signalée par le psalmiste : « Le Seigneur s'est souvenu qu'Israël n'était que chair ». Ainsi, en fonction même de la nature, de la faute, de la corruption, « la chair et le sang ne possèderont pas le royaume de Dieu ». Cependant, ils le pourront selon la nature. Job en témoigne : « au dernier jour, je surgirai de la terre, me recouvrirai de peau et, dans ma propre chair, contemplerai mon Sauveur ». David célèbre le souffle du Seigneur, qui pulvérise l'homme en poussière ou le ranime et renouvelle la face de la terre[15].

Dans la version parisienne, aux interlocuteurs qui nient la résurrection, l'auteur répond de même, cette fois en ordre inverse : sens de corruption d'après Isaïe 40,6 « toute chair est foin » ; de coulpe selon le psaume 77, 39, que Durand a utilisé pour le cas précédent et Genèse 6, 3 : tout ceci, conformément à la parole de Paul sur « la chair et le sang privés du royaume céleste ». Quand à la nature, ajoute le vaudois, la chair et le sang possèderont certainement ce royaume : la chair corrompue se transformera d'abord en poussière, puis ressuscitera incorruptible et éternelle[16].

Durand confirme ce triple énoncé en rappelant, avec David, que : « les impies ne ressusciteront pas au jour du jugement » ils ne se dresseront que pour être jugés ; « les pécheurs ne paraîtront pas à l'assemblée des justes » ; car « le Seigneur s'est souvenu de la charnalité d'Israël : un souffle qui s'en va et ne revient plus », c'est-à-dire d'êtres faibles et mortels, dont l'esprit succombe sans pouvoir, de lui-même, se redresser. « Qu'un souffle passe sur lui, dit encore le psalmiste, il s'évanouit et ne reconnaît plus son lieu ». Le prophète ne dit pas que l'esprit ne retournera plus dans son propre corps mais plutôt, selon le Pseudo-Jérôme, que « l'esprit ayant passé toute la joie de sa vigueur sera livrée à l'oubli ». « L'esprit ne reconnaîtra plus son lieu de corruption » puisqu'après la résurrection les corps seront incorruptibles ; de toutes façons, il ne reviendra pas en ce monde pour subir la volonté charnelle, comme le pensent certains déments[17]. « Humilie profondément ton âme », recommande l'Ecclésiastique, « afin d'éviter le feu et la pourriture, châtiments de l'impie » car « l'ivrognerie et l'impudicité seront la proie de la vermine et l'âme criminelle sera rejetée »[18].

Affirme-t-on que ce monde même est l'enfer ? Écoutez Job révélant le

(15) M 89rb I Cor. 15, 50 ; Gen. 2, 23 ; I Cor. 3, 3 ; Gen. 6, 3 (89va) Ps. 77, 39 ; Job 19, 25-27 ; Ps. 103, 29-30.

(16) P 121v-122r : I Cor. 15, 50 ; Is. 40, 6 ; Ps. 77, 39 ; Gen. 6, 3.

(17) M 89vb Ps 1, 5 ; 77, 39 ; 102, 16. <Pseudo> Jérôme, *Breviarum in Psalmos* 102, 16, PL 26, 1198 D : Transeunte autem spiritu omnis iocunditas viriditatis eius traditur oblivioni. Cf. *infra*, Append., p. 221.

(18) M 90ra : Eccli. 7, 19 ; 19, 2-3.

séjour des morts d'où l'on ne revient plus, sans que les lieux jadis habités puissent jamais vous reconnaître et l'Ecclésiastique « avant ta mort pratique la justice, parce qu'aux enfers il n'y aura plus de joies ». « Tous, bons ou mauvais », écrit Julien évêque de Tolède au VIIe siècle, « ressusciteront mais la transformation *(mutacio)* sera le privilège réservé aux justes » c'est-à-dire la glorification dans l'éternelle béatitude[19]. Durand de Huesca se heurte-t-il encore à une réplique aussi fourbe qu'insignifiante : ressuscitera-t-on avec tous ses membres ou non ? « Loin de moi, déclare Augustin, l'idée que celui qui est né avec seulement deux membres ressuscitera ainsi après sa mort » et Bède « Hommes et femmes ressusciteront à l'état nubile, adulte, mais dépourvus de concupiscence »[20].

Bien qu'il ait encore de nombreux témoignages scripturaires contre ses rusés interlocuteurs : « Je crois, conclut l'hérésiarque, à l'imperfection des œuvres humaines ; c'est pourquoi, je demande au lecteur de suppléer à mes oublis, faits du hasard ou de l'ignorance ; à mes obscurités ou même à mes omissions, imputables à l'effort de brièveté ; qu'il veuille ajouter ou changer à son goût et selon opportunité. Surtout, que chacun choisisse à sa guise et juge avec plus de faveur que de malveillance ». Et, en terminant, Durand adresse ses louanges au Christ-Jésus, Roi, au nom de qui il a rédigé l'opuscule[21].

Alors que ce fidèle émule de Valdès avait pris le discours de Jésus à Capharnaüm pour expliquer à son auditoire la matérialité du corps appelé à ressusciter, l'auteur de la version parisienne, après avoir annoncé à travers les Évangiles, le jugement dernier, aborde immédiatement le problème de la résurrection.

Ses adversaires soutiennent-ils que celle-ci opère déjà dans la vie actuelle, par la pénitence et par le repentir ? Le vaudois leur concède que la Bible mentionne deux résurrections : l'une présente, l'autre future, au dernier jour. « Bienheureux et saint celui qui aura part à la première résurrection » dit Jean qui, dans l'Apocalypse, ne parle pas de la seconde, générale, où tous bons et mauvais participeront et, à l'appel du Seigneur, sortiront des tombeaux. Ce sont bien les corps inhumés qui surgiront des sépulcres et non les esprits qui ne peuvent être ni ensevelis, ni incarcérés sans corps. De même que, à la voix du Christ, Lazare ressuscita dans son propre corps de même, au jour du jugement, tous les hommes ressusci-

(19) M 90ra : Iob. 7, 8-10 ; Eccli 14, 17. JULIANUS, *Prognosticon*, III, 16, PL 96, 504 : resurrectio communis erit omnibus bonis et malis, immutacio vero solis danda est iustis, quae utique glorificationem insinuat aeterne beatitudinis (cf. I Cor. 15, 52).

(20) AUGUSTIN, *Enchiridion... De Fide*, 87, PL 40, 273 : « Absit enim—natus est. BÈDE, *In Luc. evang. expos.* V, 20, PL 92, 581 A : Si autem in resurrectione neque nubunt neque ducunt uxores, resurgunt ergo corpora quae possunt nubere et ducere uxores, hoc est feminarum et virorum certis discreta membra speciebus, sed nulle concumbendi voluptate vel necessitate mancipata.

(21) M 90rb, cf. *infra*, Append., p. 221-222.

teront dans leur propre chair pour comparaître, selon Paul, au Tribunal et recevoir chacun selon ses mérites[22].

L'auteur présente ici deux objections adverses que Durand a déjà repoussées. L'une, d'après le psaume 1, 5 sur la « non résurrection des impies » et « l'absence des pécheurs à l'assemblée des justes ». Il y répond avec le verset suivant « le Seigneur connaît la voie des justes », c'est-à-dire approuve et loue tandis que « le chemin des impies mène à la perdition ». Pécheurs et mécréants ne paraîtront pas au « conseil des saints », mais seront projetés dans les ténèbres extérieures, tandis que les bons entreront dans la vie éternelle. « Si l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts habite en vous, écrit Paul aux Romains, il vivifiera vos corps mortels ». L'autre argument emprunte au psaume 102, 16 l'image du « souffle qui passe enlevant à l'esprit tout souvenir de son premier lieu ». Ceci ne nuit pas à notre raisonnement, explique le vaudois, qui adopte aussitôt la conclusion de Durand. L'esprit ne reconnaîtra plus son habitacle originel parce que, dans la résurrection, celui-ci deviendra également incorruptible, la chair acquérant à la fois l'incorruptiblité et l'immortalité[23].

Cette résurrection est certaine, continue l'auteur. Au jugement dernier atteste Matthieu, le Seigneur choisira comme élus ceux qui auront donné à boire et à manger aux pauvres, personnifiant le Christ. L'esprit corporalisé mange et boit ; Dieu récompensera les justes qui auront secouru en subsides les malheureux. Contre les négateurs de la résurrection, Paul confirme aux Corinthiens que le Très-Haut nous ressuscitera par sa puissance. Écoutez son plaidoyer au gouverneur Félix : « je te confesse que, selon ma secte appelée hérétique par les juifs, je sers le Père, mon Dieu, croyant en la Loi et les prophètes, dont je partage l'espérance en la résurrection future des justes et des pécheurs. C'est pourquoi je veille à tenir constamment ma conscience sans reproche, devant Dieu et devant les hommes »[24].

Les hérétiques demandent alors si la chair corrompue ressuscitera puisque Paul a dit le contraire. On a déjà vu comment Durand avait combattu cet argument, assez sérieux, par le thème des trois interprétations bibliques de la chair et du sang, repris par son disciple[25]. Celui-ci définit en outre le sang, péché, d'après le psalmiste et les Actes ; pécheresse et coupable la chair ne peut, semble-t-il posséder le royaume de Dieu. Cependant Paul a bien déclaré aux Corinthiens : « En un instant, au son de la trompette, tous les morts ressusciteront incorruptibles et nous

(22) P 119r, cf. *supra*, n. 2 (119v), Apoc. 20, 6 ; Ioh. 5, 28 (120r), Ioh. 11, 43-44 ; II Cor. 5, 10.

(23) Cf. ci-dessus, n. 17. P 120r, Ps 1, 5-6 (120v) Rom. 8, 11 ; Ps. 102, 16.

(24) P 121r Mt. 25, 31-35, 36, 40 (121v) I Cor. 6, 14 ; Act. 24, 14-16.

(25) P 121v-122r, I Cor. 15, 50, cf. *supra*, n. 14-16.

nous serons transformés. Car ce corps corruptible et mortel doit revêtir à la fois l'incorruptibilité et l'immortalité ». L'apôtre parle exclusivement du corps, non de l'âme ni de l'esprit, auquel ces paroles ne s'appliquent pas et dont le vaudois va préciser la nature[26]. A sa façon, il interprète la sentence évangélique « Celui qui aime son âme, la perdra et celui qui la hait en ce monde gardera la vie éternelle ». Dans les deux cas, *anima* signifie « chair », non « volonté ». Celui qui s'adonne aux bonnes œuvres, loin de haïr son âme rationnelle et l'esprit, l'aime au contraire : ses bons agissements la sauveront ; mais il hait la chair quand il jeûne et fait des sacrifices qui la soustraient à ses mauvais désirs. On ne peut, ici, interpréter âme par « mauvaise volonté » ; après la résurrection, les élus ne la connaîtront plus, en étant libérés. « Bienheureux celui qui supporte la tentation et en sort éprouvé : il recevra la couronne de vie », écrit Jacques. Remarquez : ce n'est pas l'esprit qui souffre la persécution mais le corps ; quand celui-ci est persécuté pour la justice, l'esprit est consolé. Pour obtenir la béatitude il faut donc endurer l'épreuve[27].

Ainsi on ne doit pas croire que les membres du Christ ne ressusciteront pas. Celui qui personnifie la tête est ressuscité : de même ses membres ressusciteront au dernier jour. J'appelle membres du Christ, précise énergiquement le vaudois, les corps des *bonorum hominum*, qui sont en ce monde, comme Paul l'affirme aux Corinthiens : « vos corps sont membres du Christ ; ils sont le temple du Saint-Esprit qui est en vous ». Croire à la résurrection s'impose, quiconque la nie est convaincu de l'hérésie des Sadducéens, au témoignage de Matthieu que l'auteur reproduit en entier. Il y joint ceux de Luc : « Tous vivent en lui » ; de Paul, encourageant les Thessaloniciens dans l'espérance de la résurrection future ; ou visant, parmi les Corinthiens, de pseudo-apôtres qui la nient et font, de son défenseur, un faux-témoin contre Dieu « car si les morts ne ressuscitent pas, le Christ n'est pas ressuscité ». « Souviens-toi, écrit l'apôtre à Timothée, que le Christ, de la race de David, est ressuscité d'entre les morts : c'est mon évangile »[28].

L'auteur de la deuxième version du *Liber Antiheresis* consacre les dernières pages de son exposé à décrire les visions d'Ezéchiel et de Daniel, déjà citées par Durand, sur le réveil des morts ; celles de l'Apocalypse, préfigurant la venue de Jésus sur les nuées ; la mesure du temple avant la grande persécution, pendant laquelle les deux Témoins exerceront leur ministère, eux dont les corps, tués par les bêtes de l'abîme et restés trois jours sans sépulture, monteront aux cieux. « Voyez les corps des deux prophètes dans le ciel », ajoute-t-il ; « nul n'ignore que celui du

(26) P 122r Ps. 50, 16 ; Act. 20, 26 (122v) I Cor. 15, 51-53.
(27) P 122v Ioh. 12, 25 (123r) Jac. 1, 12.
(28) P 123r-123v I Cor. 6, 15, 19 ; Mt 22, 23-32 (124r) Lc 20, 38 ; I Thess. 4, 13 ; I Cor. 15, 12-16, 20 (124v) II Tim. 2, 8, cf. *supra* V, n. 2.

Christ se trouve aussi dans l'empyrée, au-dessus des chœurs angéliques, de nombreux témoignages nous l'attestent ». Les corps sortiront des tombeaux, les cadavres émergeront de la mer, sortiront de l'enfer. Comme Jean l'entrevoit au Jugement final, « les grands Livres seront ouverts devant tous les morts, grands et petits, debouts devant le Trône. Et, selon ce qui est écrit au Livre de vie, chacun sera jugé sur ses œuvres »[29].

Alors que Durand de Huesca avait terminé son livret par une simple louange au Christ-Roi, son disciple achève là version parisienne du *Liber* par une prière significative : « Dieu éternel et tout-puissant qui a daigné créér les neuf ordres des anges pour louer ton nom, sois-nous propice afin que, assisté déjà par les anges dans les cieux, tu le sois aussi par l'auteur de ce livre, composé en ton honneur. Accorde-lui, comme à tous les adeptes de la foi exposée en ce traité d'être, par ses mérites, au nombre des justes *(bonorum)*, toi qui, dans l'unité avec ton Fils et l'Esprit-Saint, vis et règnes dans tous les siècles des siècles. Amen »[30].

*
* *

Les deux versions du *Liber Antiheresis* sur la résurrection livrent, à quelques années d'intervalle, deux témoins de l'eschatologie vaudoise nettement orthodoxe : la croyance en l'unité de la résurrection générale pour tous, bons et mauvais. Durand de Huesca étaye ce thème foncier par de solides considérations, pour démontrer qu'il s'agit de l'authentique corps humain, putrescible, qui ressuscitera spirituel et incorruptible, lorsque la matérialité animale de l'être se sera, avec l'ère de grâce, entièrement spiritualisée. Et cette « *mutacio* » est le privilège des justes : leurs chair et sang, dans leur nature même, possèderont le royaume de Dieu ; les autres, sombreront dans les ténébres extérieures, où y aura pleurs et grincements de dents. A ces données essentielles et communes, l'auteur du document parisien apporte des particularités intéressantes. Il tranche net la question des deux résurrections, qui ne l'effleure guère. A peine souligne-t-il l'allusion apocalyptique au règne initial du Christ, de mille ans, correspondant à l'enchaînement de Sathan et que termine la première résurrection, réservée aux élus : rien ne l'apparente aux millénaristes, adversaires d'Augustin[31]. Plus que son modèle, il met l'accent sur le jugement dernier, favorable à ceux qui auront pratiqué la charité dans le Christ. Enfin, très manifestes, apparaissent chez lui certains indices d'appartenance à un groupe : celui des « *bonorum*

(29) P 124v Ez. 37, 1-10 (125r) Dan. 11, 45-12, 1-2 [cf. *supra* V, n. 7 et 8] (125v) Apoc. 1, 7 ; 11, 1-4, 6-12 (126r-126v) Apoc. 20, 12-13.
(30) P 127r, cf. *infra* Appendix, p. 227.
(31) Apoc. 20, 6 cf. *supra*, n. 22 ; Augustin, *De civitate Dei* XX, 6-19, PL 41, 665-675.

hominum, déjà signalés aux chapitres précédents et que, cette fois, il définit « membres du Christ ». Il laisse sous-entendre que ce sont les « vivants », membres de sa croyance défendue dans le « *Liber* », aptes à recevoir, au titre de « *boni* » la participation aux joies éternelles[32]. Et dans l'homogénéité même de la composition, le vaudois clot l'ultime chapitre non par un simple hommage au Christ comme Durand, mais par un renouvellement de la foi trinitaire, conviction de l'unité trine, professée au début même du traité et maintenue tout au long[33].

Quels que soient les sujets traités, il résulte de cette étude que, vers la fin du XIIe siècle, la doctrine des proches disciples de Valdès ne s'est pas départie de son orthodoxie réelle, malgré la condamnation qui l'accable depuis 1184. Que Durand de Huesca ait accompli la tâche qu'il s'était imposée dans sa préface : le fait est indéniable. Il a lu une quantité de volumes bibliques et patristiques dont il s'est donné pour mission d'extraire un livre de « Sentences »[34], mis à la disposition de son groupe, appelé à combattre les cathares et vu la carence de traités adoptés à ces nouvelles polémiques. Valdès et ses frères ont besoin d'une documentation toute prête pour réfuter, dans leurs discussions, les arguments de leurs adversaires. Et Durand a tenu parole : en péroraison il demande à ses lecteurs de choisir, chacun à sa guise, le matériel nécessaire, en considérant, avec indulgence, l'effort accompli[35].

A-t-il voulu, de lui-même reprendre son travail, l'émonder, pour en faire un ouvrage plus adapté à ses lecteurs ? et le reconstituer dans son intégralité ? La deuxième confection du *Liber* répond, dans son ensemble, à une synthèse constructrice, inspirée de la profession trinitaire initiale. Celle-ci, dès les débuts donne le fil conducteur que l'on suit, dans les deux versions, à travers plusieurs thèmes : l'unicité de l'Église (ch. XIII), le Baptême (XIV), les voies de salut (XXIII), l'état de l'Église (XXVIII), les possessions terrestres (XXX) etc. Les chapitres insérés dans l'édition parisienne, à l'inverse de leurs correspondants inclus au livre II madrilène, ne manquent pas à cette directive[36]. Il y a là une unité d'inspiration née du Credo de Valdès, que Durand a pris comme fondement de son exposé. L'œuvre trahit donc une continuité de thèse conçue par un seul et même

(32) Sur les *Boni Homines*, cf. *supra*, p. 138, 147, 176, 193-194, 201 ; *infra*, p. 227.

(33) Cf. *supra*, p. 147, n. 21 ; p. 156, n. 8 ; p. 165, 173, 174, 202.

(34) Cf. notre étude dans *Rech. th. anc. méd.*, 1960.

(35) Cf. *supra*, p. 199 et *infra* Append., p. 221-222.

(36) *Liber Antiheresis*, ch. XIII, M 17ra, P 67ra : sicut unus est Deus quem trinum et unum adorant. — Ch. XIV, M 21rb, P 74v : in nomine Patris et Filii et Spiritu sancti baptizat ; M 21vb, P 75v : et de Trinitate similiter quomodo sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus tres persone, unus Deus. — Ch. XXIII, M 30va, P 92v : et unus Dominus quem trinum et unum adorant. — XXVIII M 40vb, P 112r qui in trinitate perfecta vivit [éd. A. Dondaine, AFP 16 (1946), p. 235]. — XXX, M 43va, P 118v : trinus et unus Deus. Pour les cinq chapitres supplémentaires du ms. de Paris, cf. *supra* V, n. 33.

auteur. En outre, sur les vingt-six chapitres communs au livre Ier du manuscrit de Madrid et à la version de Paris — sauf quelques variantes inévitables et les coupures voulues de nombreuses citations —, le texte est identique[37]. Les suppressions affectent généralement les textes bibliques. Nombreuses en certains endroits (ex. ch. XXX), elles apparaissent au contraire très rares dans toute la section christologique (ch. VI-XI) où, comme dans le prologue, le vaudois insiste sur la consubstantialité du Fils de Dieu *(homousyon)* avec le Père ; à part celle de Rom. 9, 3-5, elles sont nulles au chapitre XI[38].

Les différences, notables entre les deux éditions des cinq chapitres considérés, n'en demeurent pas moins un problème, d'autant qu'elles offrent entre elles des variantes. Pour expliquer la création par ex. (ch.II) le second document, contrairement à sa technique, reproduit deux chapitres entiers de la Genèse (1, 1-2, 24), inconnus de son modèle, auquel il emprunte quelques explications d'exégèse (sur *nichil*, *per*, *contra*), absentes ailleurs[39]. Si l'on admet que Durand a, dans la seconde édition, copié le texte des vingt-six-chapitres, avec limitation appropriée des sources : pourquoi n'a-t-il pas suivi la même méthode pour les cinq autres ? Pourquoi, de parti pris, aurait-il, en outre supprimé, avec la verve et l'originalité de la discussion, toutes les démonstrations patristiques : qu'elles soient d'Augustin, Jérôme, Grégoire ou de Bède, Julien etc. : *dicta* des Docteurs auxquels il s'était fait un devoir de recourir au début même de sa profession trinitaire[40] ; autorités qui donnent plus de poids à son argumentation, de valeur à la défense vaudoise[41] et qui, disparues des cinq chapitres parisiens, sont généralement conservées dans les vingt-six autres : les exemples sont multiples et frappants[42]. Cette carence

(37) Cf. notre article dans RHE, 1960, p. 132.

(38) *Liber Antiheresis*, ch. VI-XI, M 7va-16vb ; P 44^{v}-61^{v}. Ch. VII, M 10ra, P 49^{r} : sunt nonnulli Dei Filium homousyon negantes ; ch. XI, M 16ra, P 60^{v} : illi qui hoc asserunt non eum, scilicet Ihesum Christum Patri consubstancialem credunt. Cf. notre étude dans *Rech. th. anc. med.*, 1960, p. 284.

(39) Cf. *supra* II, n. 8. Certaines longueurs de citations apparaissent aussi au chap. XXXI, cf. *infra*, Append., p. 223 sq.

(40) Cf. *La profession trinitaire...* dans *Recherches...*, p. 285. Voir *supra*, p. 141, n. 22.

(41) Cf. *supra*, Augustin : II, n. 20, 24 ; IV, n. 43, 45, 54 ; V, n. 10 ; n. 20. Jérôme : V, n. 17. Isidore : V, n. 10. Grégoire : II, n. 28. Bède : III, n. 23, V, n. 20 Gennade (Ps. Aug.) : III, n. 32. Julien : V, n. 19.

(42) *Liber Antiheresis*, ex. : Augustin : ch. XIV, M 21^{rb-va}. P 74^{v}-75^{r} (deux cit. P coupe la seconde), ch. XV, M 23^{ra-rb}-23va = P 78^{r}-78^{v} (en garde trois sur quatre). Ch. XXIX, M 41^{va-vb} = P 113^{v}-114^{r} (deux textes intégraux). Ambroise, ch. XV, M 23va = P 78^{v}-79^{r}-79^{v} (deux). Jérôme, ch. XV, M 23ra = P 78^{r}. Ch. XXVI, M 36ra = P 102^{v}. Grégoire, ch. XXVI, M 36rb = P 103^{r} (trois) ; ch. XXVII, M 38^{ra-rb} = P 106^{v}-107^{r}. Ch. XXIX, M 41^{ra-rb} = P 112^{v}-113^{r}-113^{v} *om.* le second texte sur trois. P. Lombard, Sentences IV dist. 21, 3-6 : M 41vb, $41^{bis ra-bis rb}$ $41^{bis va-bis vb}$ = P 114^{v}-115^{r}-116^{r}, quelques coupures, etc.

totale, pour les questions nettement théologiques, n'est-elle pas l'indice de l'intervention d'un corelégionnaire à cette seconde édition ?

Objecterait-on que Durand utilise deux formes de polémiques l'une orale, sorte de « *questiones disputatae* » entraînant des harangues plus ou moins décousues ; l'autre rédigée en « *tractatus* », soumise aux normes littéraires. Il faut cependant reconnaître que le livre II de Madrid, controverses transcrites sur le vif, est appelé à être mis sous les yeux de lecteurs *(lectorem obsecro)*[43]. Ce procès-verbal détaillé, parfois à bâtons rompus, exigeait certes un remaniement mais le rejet délibéré des Pères, la facture beaucoup plus synthétique, le style net et concis des cinq chapitres parisiens, sont-ils le propre de Durand ? Ne faut-il pas voir dans l'officine de textes, d'où commence à surgir l'hérésiologie vaudoise, et dont il assume le contrôle et la direction, une autre main qui a su extraire, de ces rencontres, un exposé plus didactique tel qu'il apparaîtra, plus tard, dans le *Contra haereticos* d'Ermengaud de Béziers[44]. En tout cas, dans les deux éditions du *Liber antiheresis*, il y a identité de vue et de concepts émané de l'unique inspirateur : Durand de Huesca. Dans ce foyer vaudois, dans cette fraternité des « *bonorum hominum* », incriminée par l'Église, la défense de la foi contre le péril cathare s'avère forte d'une solide érudition, avec laquelle doivent désormais compter, dans les camps adverses non seulement les dualistes, mais aussi les hérésiologues catholiques.

Christine THOUZELLIER.

(43) Cf. *infra*, Append. M 90rb. — p. 221-222.
(44) PL 204, 1235-1272. Cf. notre article dans RHE, 1960, p. 130-141.

Appendix[1]

I

Quod nullus eorum salvabitur qui de celis sua superbia ceciderunt[2].

In originanorum, ab origine ita nuncupati vesaniam, qui dicunt animas in mundi principio peccasse et de celis usque ad terras diversaque vincula corpora meruisse eaque causa factum esse mundum confitentes, debemus
50rb quedam testimonia in||timare, ostendentes quod nullus eorum unquam salvabitur qui de celis sua arrogantia ceciderunt. De hoc Petrus apostolus in secunda epistola ait : « Si enim Deus angelis pe<c>cantibus non pepercit set rudentibus inferni detractos, in tartarum tradidit in iudicium cruciandos reservari » (II Pet. 2,4). Si enim dicunt heretici quod non miserebitur eorum qui peccaverunt set quorumdam aliorum qui in peccatum numero ceciderunt, audiant quid Iudas Tadeus in epistola sua ait ; dicit enim : « Commonere vos volo fratres[3] — sub caligine reservavit iudicio » (Iudae 5-6). Ecce quod illos asserit eternis vinculis mancipatos, qui sua domicilia reliquerunt. Et Paulus ad Ebreos. : « Nusquam enim angelos apprehendit set semen Abrae apprehendit » (Hebr. 2, 16).

Set forte obicient heretici, quod in evangelio Dominus ait : « Non sum missus nisi ad oves que perierunt domus Israël » (Mt. 15, 24). Nos vero
50va dicimus quod nulla ratio evangelice auctori||tatis ostendit illud de spiritibus qui de celo corruerunt esse dictum. Si enim de illis diceretur, qua racione, quo sensu, quo intellectu apostoli intelligerent in quibus corporibus essent spiritus ut illos tantum modo predicarent et alios respuerunt ? De Iudeis illud preceptum apostoli intellexerunt, qui de stirpe Iacob, qui Israël ab angelo dictus est, descenderunt qui perierant diversa vicia perpetrando. Quos apostoli predicabant se agentibus subtrahentes ut Actus apostolorum pleniter narrat. Set si pro spiritibus de celo prolapsis intelligunt Christum ipsum tantum venisse, quid facient de hoc quod alibi ipse dixit : « Alias oves habeo que non sunt ex hoc ovili adducere — unus pastor » (Ioh. 10, 16).

Si obiciunt illud quod filius adolescens revertens ad patrem dixit : « Pater peccavi in celum » etc. (Lc. 15, 18, 21) dicimus quod hec preposito in aliquando servit accusativo, aliquando ablativo ; et quando servit ablativo significat aliquid fieri in loco, set ibi non servit ablativo, immo accusativo. Ergo non significat eum peccasse 'in celo', set 'in celum'. Sciendum ergo quod 'in' preposito multis modis accipitur. Aliquando

(1) Mss. *Madrid Bibl. Nat. 1114* [M], *Paris B. N. lat. 13446* [P]. On a respecté ici l'orthographe des deux manuscrits, à part quelques corrections indispensables, et ajouté les références scripturaires et patristiques.

(2) *Liber Antiheresis*, Liv. II, ch. 2, M fos 50ra-60rb.

(3) Les citations scripturaires du ms. de Madrid sont abrégées ici en séparant d'un trait le début et la fin.

ponitur pro ‘ per ’, ut « aperite portas iusti||cie ingressus ‘ in ’ eas » 50vb
(Ps. 117, 19), id est ‘ per ’ eas. Aliquando ponitur pro ‘iuxta ’ vel ‘ secun-
dum ’, ut «mando in hec verba», id est iuxta vel secundum hec verba.
‘ In ’ etiam ut ait Donatus[4], tunc accusativo casui servit cum significat
‘ contra ’, ut « in adulterum, in desertorem », id est ‘ contra ’. Ita hic
accipitur pro ‘ contra ’ cum dicitur « peccavi in celum » id est contra
sanctos angelos et contra sedentem super celum. Et alibi in Matheo :
« Insurgent filii in parentes », (Mt. 10, 21) id est contra. Et multa alia
exempla in divina scriptura reperiuntur quatinus nominare prolongum
est.

Adhuc forte obicient quod Christus ait : « Nemo ascendit in celum
nisi qui descendit de celo. Filius hominis qui est in celo ». Nichil
nocet nobis hec sentencia. Non enim dicit : « Nemo ascendit in celum nisi
qui descenderunt ». Set ipsi super hoc nobis respondeant : Cur dicit
Filius hominis qui est in celo, cum ipse tunc in terra esset. Solutio :
Humanitatem divinitas clarificavit, et quod non habuit <ex se humani-
tas habuit> per divinitatem. Ideo quodcumque divinitas egit, simul et
humanitas dicitur egisse, vel sic : Nemo ascendit in celum, id est ascen-
dere facit, vel sic : Nemo ascendit in celum nisi Christus cum corpore||suo. 51ra

Si obiciunt quod Iohannes de Caipha dicit : « Hoc a semetipso non
dixit — congregaret in unum » (Ioh. 11, 49, 51-53). Si istos Dei filios dis-
persos pro quibus Christus erat moriturus intelligant heretici esse oves
domus Israël, et si pro illis tantummodo Christus venit, dicant erronei
que est ita alia gens pro qua Christus moriturus erat. Set credo quod
ipsi ad hoc respondere non valebunt.

Si et illud obiciunt quod Paulus apostolus ait : « In reliquo reposita est
michi corona iusticie quam reddet michi Dominus iustus iudex in illa die »
(II Tim. 4, 8). Ad hec congrantulantur dicentes, postquam dixit reddet
coronam, ergo habuerat illam : quod falsum est quia ‘redere’ seppe in
Scripturis sanctis pro dare ponitur. Sic in evangelio invenitur : « Voca
operarios et rede illis mercedem » (cf. Mt. 20, 8). Qua ratione probare
poterint quod illi operarii olim mercedem habuissent. Et alibi, Christus :
« Reddite que sunt Cesaris Cesari et que sunt Dei Deo » (Mc. 12, 17; Lc 20,
25). Numquid Cesar illum censum quem||accipiebat illis commendave- 51rb
rat ? ut ipsi ei illum postea redderent. Nos, autem, dicimus quod, quando
aliquis debet aliquid alicui dare, vel pro labore operis ut laborantibus in
vinea, vel iure Dominii ut tributum potestatibus, iure ibi ‘ reddere ’
pro ‘ dare ’ ponitur. Sicut Paulus apostolus ait : « Reddite omnibus debita,
cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal, cui timorem, timorem, cui
honorem, honorem » (Rom. 13, 7).

Si obiciunt quod Dominus, per Iohannem angelo Ephesi ecclesie, dicit :
« Habeo adversum te, quod karitatem tuam primam reliquisti. Memento

(4) Donat, *cf. supra*, III, n. 7.

itaque — opera fac » (Apoc. 2, 4-5). Ipsa ratio ostendit qualiter hec sentencia debeat inte<l>ligi. Conqueritur Dominus de isto, quia karitatem reliquerat. In principio enim sue conversionis, iste angelus Ephesi ferventi spiritu Deo servierat, postea vero, karitas in illo frigescebat. Et hoc[5] est quod dicit primam karitatem reliquisti, memor esto itaque unde excideris, id est a qua karitate et a qua gratia separatus es[6], et age penitenciam et prima opera fac, id est esto ita fervidus in karitate ut in principio tue conversionis fuisti.

Si obiciunt quod in evangelio dicitur : « Qui non ex sanguinibus neque
51va ex voluntate carnis||neque ex voluptate viri set ex Deo nati sunt » (Ioh. 1, 13). Ad hec dicimus, quod due nativitates sunt : una secundum carnem, altera secundum spiritum. Unde Dominus ait : « Quod natum est ex carne caro est ; quod natum est ex spiritu, spiritus est » (Ioh. 3,6). Cum enim aliquis nascitur secundum spiritum, id est cum efficitur Dei Filius, vel per baptismum, vel per penitenciam, illa nativitas non est ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis neque ex voluptate viri, immo contra voluntatem carnis et contra voluptatem viri est. Unde ergo est ex Deo, sicut Iacobus dicit : « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum » (Iac. 1, 17).

Cum autem quidam mente capti, Luciferum, quem de celo Dominus precipitavit, esse deum et deum sine inicio confitentur, audiamus quid contra eorum contumaciam prophete sancto inspirati Spiritu dictaverunt.
51vb Ait enim Ysaias : « Quomodo cecidisti de celo Lucifer...||...quasi cadaver putridum » (Is. 14,12-19). Si vero obiciunt quod dicitur : « Corruisti in terra, qui vulnerabas gentes » (Is. 14, 12), sic debet resolvi, id est « qui vulneraturus eras gentes ». Seppe enim, prophete preteritum pro futuro posuerunt. Unde idem Isaias, cum de Christo loqueretur ait : « Et vidimus
52ra eum et non erat aspectus... unde nec reputavimus||eum — a Deo et humiliatum » (Is. 53, 2-4). In hac sentencia, propheta preteritum pro futuro seppe posuit. Quod autem Deus omnipotens eum qui modo <diabolus> est creasset ipse testatur per Isaiam : « Ego Dominus et non est alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum » (Is. 45, 6-7).

Audiamus quis est iste malus quem Deus creavit. In evangelio Mathei legitur quod Christus ait : « Audite parabolam seminantis. Omnis qui audit verbum regni et non intelligit, venit malus » (Mt. 13, 18-19). Quod Matheus dicit venit malus, Lucas dicit : « Venit diabolus et tollit verbum de corde eorum ne credentes salvi fiant » (Lc. 8, 12). Ecce quod diabolus dicitur malus. Si igitur Deus creavit malum, et diabolus est malus, ergo Deus creavit diabolum. Et iterum Deus per Isaiam : « Ecce ego creavi fabrum sufflantem prunas in igne et proferentem vas in opus

(5) *ms* ohc.
(6) *ms* cis.

suum. Et ego creavi interfectorem ad disperdendum » (Is. 54, 16). Set diabolus est interfector. In libro enim||Sapiencie invenitur sic : 52rb
« Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum » (Sap. 2, 24).

Si igitur diabolus est interfector et Deus creavit interfectorem, ergo Deus creavit diabolum. Et David dicit : « Draco iste quem formasti ad illudendum ei » (Ps. 103, 26) id est ut illudatur ab angelis Dei. Quid sit draco Iohannes in Apochalipsi sua elucidat dicens : « Factum est prelium in celo ; Micael et angeli... et non valuerunt et locus eorum non est inventus amplius in celo... serpens antiqus qui vocatur diabolus... [h]universum orbem — cum illo missi sunt » (Apoc. 12, 7-9). Si igitur Deus formavit drachonem ut ait David et draco est diabolus et sathanas, ergo Deus formavit diabolum et sathanam. De quo satanas, Isaias dicit : « Dominus visitabit in gladio suo duro et grandi et forti super Leviatan serpentem tortuosum et occidet cetum qui in mari est » (Is. 27, 1).

Quamvis autem dicamus Deum||creasse malum, et interfectorem et 52va
drachonem, id est diabolum, per hec omnia designatum non dicimus quod Deus eum malum vel in malicia procreasset, sed credimus quod Deus eum plenum sapiencia et perfectum in decore eum creavit. Set mox ut factus est in superbiam erupit et precipitatus est de celo. Nam iuxta veritatis testimonium ab inicio mendax fuit et in veritate non stetit, quia statim ut factus est cecidit, fuit quod in veritate conditus, set non stando confestim a veritate est lapsus. Cuius condicionem et perdicionem in similitudinem principis Tiri.

In Zechiel *(sic)* prophete lucide prophetavit : Ait enim « Factus sermo Domini ad me dicens. Fili hominis leva planctum super regem Tiri... Tu sinnaculum... plenus sapientia... omnis lapis preciosus... onix et berilus... carbunculus et zmaragdus, (crizopassus, iacintus, ametistus)[7],
aurum opus decoris tui et fora||mina... inventa iniquitas in te |est... polluis- 52vb
ti producam ergo — et non eris in perpetuum » (Ez. 28, 11-19). Si vero dicunt erronei quod non de diabolo set de rege Tiri hec prophetia dicitur,
intelligant, quod Tirus interpretatur luctus vel tribulatio, convenienter,|| 53ra
ergo diabolus dicitur rex Tiri, id est luctus et tribulationis. Et iterum Zezechiel *(sic)* ubi loquitur de Assur in similitudine arboris, quod constat de diabolo esse dictum, dicit : « Cedri non fuerunt alciores illo in paradiso Dei quoniam ego speciosum feci eum » (Ez. 31, 8, 9). Et in libro Iob, Eliphaz Temanites ait : « Numquid homo, Dei comparatione justificabitur ? aut factore suo... quanto magis hi[s] qui habitant in domos luteas... velud a tinea » (Iob. 4, 17-19). Et iterum in libro Iob, loquitur de Beemoth, dicendo quod Deus fecit eum, quem ipsa sententia prudenter considerata diabolum esse demonstrat capitulum XXVIII : « Respon-
dens autem Dominus Iob de turbine dixit : Accinge sicut —||— [h]universos 53rb-54ra
filios superbie » (Iob. 40, 1-41, 25). Si obiciunt quod in Ezechiel dicitur :

(7) *add.* M, *om. Vulg.*

« Qui factus est ei inimicus sempiternus » (cf. Ez. 35, 5) et ideo dicant diabolum non habuisse inicium. Discant quo modo diffinitur hoc nomen ‘ sempiternus ’. Nam ‘ sempiternus ’ non diffinitur sine inicio. Est autem differentia inter ‘ eternum ’ et ‘ sempiternum ’ et ‘ perpetuum ’. ‘ Eternum ’ est quod caret principio et fine, ut Deus. ‘ Perpetuum ’ est quod habet principium cum tempore et numquam finitur, ut mundus. ‘ Sempiternum ’ est quod habet inicium sub tempore nec habebit finem, ut anima ;
54 rb et ita diabolus est inimicus||sempiternus, habens inicium, set non finem.
Cum autem dicunt heretici animas, ante mundi huius principium peccasse, inducunt illud testimonium quod per Ieremiam, Dominus dicit : « Numquid obliviscitur virgo ornamenti sui — diebus innumeris » (Ier. 2, 32).

Heretici autem argumenta<n>tur sic. Etates et anni ab Adam qui primus omnium hominum conditus preceptum Domini transgressus est, usque ad presentem diem numerantur. Set populus, de quo propheta loquitur, oblitus est Deum diebus innumeris. Ergo iste populus generationis Ade non est ille de quo propheta loquitur. Nos vero eis obiciendo, talia dicimus : quamvis etates et anni ab inicio mundi usque ad presens tempus conputentur, tamen numerum dierum numquam in Scripturis. sanctis reperies, sicut in libro Ihesus filius *(sic)* Sirac reperitur. Incipit enim sic : « Omnis sapiencia a Domine Deo est... ante evum... quis
54 va numeravit ? — ||quis mensus est » (cf. Eccli. I, 1-2). Quasi dicat nullus.
Obiciunt et illud quod Ihesus filius Sirac ait capitulo XVI : « Virtus hec omnis in numero dierum, dies autem Israël, innumerabiles sunt » (Eccli. 37, 28). Si vero heretici interrogentur : Utrum dies Israel sint innumerabiles quantum ad principium vel quantum ad finem Israel, credo quod ipsi ad hoc respondere non valebunt.

Adhuc forte obicient quod Ieremias dicit : « Hec dicit Dominus : Vox in excelso audita est lamentacionis, fletus et ulutatus, Rachel plorantis[8]... audivi Efraim transmigrantem » (Ier. 31, 15-18). Hoc ad literam ideo dictum esse intelligimus, quia Ierosolimitanum populum Nabuchodonosor in Babiloniam, propter eorum scelera[9] translaturus erat. Dominus autem,
54 vb postea, promitebat eos in propriis locis conversuros et hec anteceden||cia
et consequencia sentencie, pleniter manifestant. Audiamus autem qualiter evangelista Matheus hanc sentenciam intellexit, ait enim : « Audiens autem Herodes quod illusus esset a magis... Vox in Rama audita est, ploratus et ululatus multus ; Rachel — quia non sunt » (Mt. 2, 16-18). Ecce quod in parvulis pro Domino interfectis, illam propheciam esse impletam, Matheus intellexit, et non in his qui de celo ceciderunt ut vos heretici, autumatis. Si queritur de Rachel si flevit, quare consolari contempsit si consolari contempsit, quare flevit.

Solutio : flevit affectus matris, noluit consolari fides. Rachel que ovis

(8) *ms* ploranstis.
(9) *ms* secula.

interpretatur, significat ecclesiam plorans filios suos, id est sanctos de hac vita translatos et noluit consolari, quia non sunt, scilicet consolandi, cum dolorem non||habeant set gloriam. Vel noluit consolari, quia non sunt 55ra
ultra revocandi in mundum de cuius eruimus semel evaserunt coronandi a Christo. Quia autem israeliticus populus in plerisque Deum offenderat, scilicet furando, iurando, occidendo, menciendo, adulterando, idola adorando, fenerando, dolose agendo pupillo non iudicabant, causa vidue non ingrediebatur ad eos, misit eis Dominus Deus, Nabuchodonosor, servum suum et obsedit et cepit et conbussit civitatem Ierusalem et in Babilonem populum transmigravit. Que omnia, quia nescio in quam terram, quam dicunt vivencium, credunt heretici accidisse, Ieremie historia in medium proferatur, quam prudens lector vel auditor investigans inspiciat, si umquam in celo vel in terra[m] vivencium potuerunt talia perpetrari.

Ait enim Ieremias : Factum est in anno nono... Iherusalem et|| obsede- 55rb
runt... vinxit eum compedibus || et adduxit eum rex Babilonis... vasa 55va
erea que in || ministerio fuerant, tulerunt... altitudo capitelli unius quinque 55vb
cubitorum erat et reciacula et malogranata nonaginta et sex dependentia. Omnia malogranata centum reciaculis circumdabantur » (Ier. 52, 4-23). Et quia lamentaciones Ieremie male intelligentes nobis obiciunt, proferantur. Ait enim « Quomodo sedet sola civitas plena populo ! » (Thren. 1, 1). Et iterum : « Vie Sion lugent, eo quod non sit qui veniat ad solempnitatem... virgines || eius scalide... amaritudine » (1,4). « Manum suam 56ra
misit <h>ostis — ecclesiam tuam » (1, 10). « Vigilavit iugum — non potero surgere » (Thren. 1, 14). Set quia heretici hoc ad literam intelligunt, dicant qualiter civitas sedet sola civitas plena populo ; vie Sion, quomodo possunt lugere ; vel hostis quomodo ad omnia desiderabilia eius manum mitere potuit. Nonne Deum desiderabat ? Et iterum : « Quomodo obtexit caligine in furore suo Dominus filiam Sion proiecit de celo in terram inclitam Israel et non recordatus est scabellum pedum suorum in die furoris suis » (Thren. 2, 1), « Quomodo obscuratum est — omnium platearum ? » (Thren. 4, 1). Set hoc dicunt heretici quod Dominus proiecit Israel de celo in terram, quia dicit « proiecit de celo in terram inclitam|| 56rb
Israel » (Thren 2, 1).

O stulti inte<l>ligite quod Israel masculini generis est. Non enim hoc nomen ' inclitam ' est adiectivum istius substantivi Israel, quia non sunt eiusdem generis. Non ergo possunt heretici recte dicere, quod Israel de celo Dominus proiecisset ; Israel enim, in hoc loco, pro genitivo et non pro accusativo, ponitur. Et iterum : « Filii Sion incliti et amicti auro primo quomodo reputati sunt in vasa testea... strutio in deserto » (Thren. 4, 2-3). « Qui vescebantur voluptuose... subversa est in momento » (Ibid. 4, 5-6). Auro primo pro auro optimo ibi ponitur. Seppe enim ' primus ' ponitur pro ' obtimus ' ut ibi : « Hoc est maximum et primum mandatum » (Mt. 22, 38 ; cf. Mc. 12, 30), et cum dicitur « primos civitatis ». Quod dicit « repu-

tati sunt in vasa testea » id est apud caldeos parvi pendebantur ut vasa
56va testea. Unde Dominus per Osee dicit : « Devoratus est Israel, nunc factus || in nacionibus quasi vas immundum » (Osee 8, 8). Et iterum : « Candidiores Nazarei eius nive, nitidiores lacte, rubicundiores ebore antiquo, saphiro pulcriores. Denigrata est super carbones facies eorum et non sunt cogniti in plateis » (Thren. 4, 7-8).

Hic fit quedam figura, ut ait Beda[10] que iperbole *(sic)* dicitur. « Hiperbole est dictio fidem excedens, augendi minuendive causa. Augendi, ut ' aquilis velociores, leonibus forciores ' (II Reg. 1, 23) ; minuendi, ut ' terrebit te sonitus folii volantis ', et ' denigrata est super carbones facies eorum ' (Thren. 4, 3). Et iterum « <manus> mulierum misericordium coxerunt filios suos, facti sunt cibus earum in contricione filie populi mei (Thren. 4, 10) ». « Non crediderunt reges terre[11] et [h]universi habitatores orbis quoniam ingrederetur hostis et inimicus < per > portas Ierusalem et pro peccatis prophetarum eius, iniquitate sacerdotum eius, quia effuderunt sanguinem iustorum in medio eius » (4, 12-13). « Recordare Domine quid acciderit nobis, intuere et respice opprobrium nostrum. Hereditas nostra versa est ad alienos, domus[12] nostra ad extraneos » (Thren. 5, 1-2). « Egipto dedimus manum et Assiriis ut
56vb saturaremur » (5 6). « Mulieres in || Sion humiliaverunt virgines in civitatibus Iuda » (Th. 5, 11) « a<d>olescentibus inpudice abusi sunt et pueri in ligno corruerunt » (Th. 5, 13).

Qualiter hec in terra vivencium possent fieri ? o heretici. Ut mulieres quoquerunt et comederunt filios suos et sacerdotes ibi Domini prophetas interficerent, et ad alienos illa hereditas verteretur, et ut mulieres ibi humiliarentur, et adolescentuli ibi corumperentur, quod etiam auditu horribile est. Et etiam : « Defecit gaudium cordis nostris, versus est in luctum c<h>orus noster, cecidit corona capitis nostri. Ve nobis, quia peccavimus » (5, 16). Coronas quas reges et dominatores terre Ierusalem habuerant, non illorum qui de celo ceciderant, propheta plangebat. Sicut per eundem Ieremiam Dominus dicit : « Dic, inquid, et regi et dominatrici humiliamini, sedete, quoniam descendit de capite vestro corona glorie vestre. Civitates austri clause sunt et non est qui aperiat. Translata est omnis Iudea transmigracione perfecta » (Ier. 13, 18-19). Et iterum
57ra « Propterea mestum factum est cor nostrum, || ideo contenebrati sunt oculi nostri, propter montem Sion quia disperiit, vulpes ambulaverunt in eum » (Thren. 5, 17-18).

Et ne dicant heretici in Ierusalem non esse tantam copiam auri, ut auro hoc omines indui et coronari possent, audiant quid in libro Paralipemenon capitulo V° invenitur. Ait enim « Erat autem pondus auri quod offere-

(10) Bède, *De Schematis et tropis* II, 11, cf. *supra*, III, n. 23.
(11) *ms* ire.
(12) *ms* domos.

batur Salomoni... vestivit illud auro || mundissimo sexque gradus... qua- 57rb
draginta milia equorum || in stabulis et curruum... de Egipto cun<c>tis- 57va
que regionibus » (II Par. 9, 13-28). « Regnavit autem Salomon — pro eo
Roboam filius eius » (ibid. 30-31). Set forte erronei obicient quod Iob
ait : « Quare non in vulva mortuus sum, egressus ex utero non statim
perii ?... ibi requieverunt || fessi robore — a Domino suo » (Iob. 3, 11-19). 57vb
Et iterum : « Nudus est inferus coram illo — coluber tortuosus »
(Iob. 26, 6-13). Hec sentencia quatuor peccandi genera ostendit dicens
quare non in vulva mortuus sum, in corde sugestionem notat, egressus
ex utero delectacionem, exceptus genibus concensum, lactatus uberibus
defensionem.

Set adhuc aliam sententiam obiciunt quam Iob ait : « Quis michi tribuat || 58ra
ut sim iuxta menses — pater eram pauperum et cau||sam quam nesciebam — 58rb
in manu mea instaurabitur » (Iob. 29, 2-20). Dicunt heretici quod de terra
vivencium, Iob ista loquebatur. Set quis tam vecors ut intelligat quod
umquam, in terra vivencium, essent pauperes vociferantes et pupilli
quibus non esset adiutor, et ceci et claudi, qui auxilio indigerent !

Set forte adhuc obicient « quod cauda draconis trahebat terciam partem
stellarum celi » (Apoc. 12, 4). Ad hec dicimus quod, per caudam draconis,
pseudo-prophete intelliguntur. Unde Isaias longevus et honorabilis ipse
est capud, et propheta docens mendacium, ipse est cauda. Cum ergo
pseudo-prophete decipiunt quondam fidelium fide lucencium in ecclesia
per tres partes mundi diffusa, tunc cauda draconis trait terciam partem
stellarum celi. Si adhuc interpretare voluerint quod Davit ait || « Super 58va
flumina Babilonis... Quomodo cantabimus canticum Domini in terra
aliena ? » (Ps. 136, 1-4). Hac auctoritate se iactantur heretici dicentes se
esse de celo translatos in hanc terram quam dicunt alienam. Nos vero
dicimus quod David, de populo qui translaturus erat in Babiloniam ista
prophetavit. Seppe enim prophete de aliis quasi de se multa prophetabant
et futura quasi preterita predicabant. Sicut idem propheta de Christo
quasi de se ipso dixit : « Diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem
meam miserunt sortem » (Ps. 21, 19 cf. Mt. 27, 35 ; Ioh. 19, 24). Et iterum
« Foderunt manus meas et pedes meos » (Ps. 21, 17) et multa alia in hunc
modum.

Set postquam ipsi nobis de prophetis obiciunt, obiciamus et illud. Si
ipsi de illis sunt, ut ipsi credunt, qui translati sunt de Ierusalem in Babi-
loniam, audiant quid illis Dominus per Ieremiam prophetam precipit
dicens : « Hec dicit Dominus exercituum, Deus Israel omni || transmi- 58vb
gracioni — ad locum istum » (Ier. 29, 4-10). Et Isaias ait : « Hec dicit
Dominus : Audite me qui seguimini quod iustum est — que peperit || vos » 59ra
(Is. 51, 1-2). Et Ezechiel : « Hec dicit Dominus Deus : Iehrusalem *(sic)*
radix tua — nec involuta pannis » (Ez. 16, 3-4). Dicant qualiter hec esse
potuerunt, ut populus israeliticus esset filius Abrae et Sarre et idem esset
filius Amorrei patris et Cethee matris ? Et iterum, Ezechiel dicit quod

Oolla et Oollibama sorores erant et in sequentibus exponit quod Oolla maior erat Samaria, et Oollibama minor erat Ierusalem (cf. Ez. 23, 4). Dicant qualiter gens samaritana et israelitica sorores esse poterant et cum fingitur quod oves domus Israel, id est populus israeliticus dispersus solummodo in terram promissionis, id est secundum illorum intelligentiam in terram vivencium, revertatur. Audiant quid Dominus per Ezechielem dicit. Ait enim : « Dividetis terram[13] per tribus Israel... et erunt vobis
59rb sicut indi||gene inter filios... illi, ait Dominus » (Ez. 47, 21-23).

Et quia heretici dicunt animas in mundi principium pecasse, audiant quid contra Paulus, cum de Sarra loqueretur, ait : « Non solum autem, illi, set et Rebecce — odio habui » (Rom. 9, 10-13). Isaias[14] ait Dominus : « Dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri » (Ezech. 36, 26). Ecce audistis quod Iacob et Esau, antequam nati essent, nec bonum nec malum fecerant. Ergo, non erant de his qui de celo ceciderant. Si enim ex illis essent, certe aliquid boni vel mali egissent.

Audiant igitur erronei animas a Domino novas cotidie creari. Hoc enim David propheta testatur. In translacione enim Ieronimi, que cun-
59va <c>tis verior || est, invenitur : In « Domine exaudi » « scribatur hoc in generatione novissima; populus qui creabitur laudabit Dominum » (cf. Ps. 101, 2, 19)[15]. In « Domine probasti me » legitur « investigasti me » « et tenebit me dextera tua. Si dixero forte tenebre operient me, noxque lux erit circa me, nec tenebre habent tenebras apud te et nox quasi dies lucet similes sunt tenebre et lux, quoniam tu po<s>sedisti renes meos. Orsusque es me in utero matris mee. Confitebor tibi quia[16] terribiliter magnificasti me, mirabilia opera tua et anima mea cognoscet[17] nimis. Non sunt operta ossa mea a te quibus factus sum in abscondito. Imaginatus sum in novissimis terre, informem me viderunt occuli tui » (Ps. 138, 1, 10-16). In « Deus, Deus, Deus meus quare <dereliquisti> me »? (Ps. 21, 2). « Tu expugnator meus ex utero, fiducia mea ab uberibus matris mea in te proiectus ex vulva de ventre matris mee, Deus meus es tu » (cf. Ps. 21, 10-11). In « dixit iniustus ut non delinquam » (cf. Ps. 35, 2) « homines et iumenta salvabis Domine, quam preciosa est misericordia tua Domine et filii Adam in umbra alarum tuarum sperabunt » (Ps. 35, 7-8). In « beatus qui intelligit super egenum » (Ps. 40, 2). « Ego dixi Domino miserere mei, sana
59vb animam meam quia peccavi || tibi » (Ps. 40,5). « Misericordias Domini » (Ps. 106, 43) « Memento mei de profundo, alioquin quare frustra creasti filios hominum ». Et in libro Sapientie legitur : « Non est qui agnitus sit reversus ab inferis — et nemo revertetur » (Sap. 2, 1-5). Et iterum : « Mul-
60ra titudo autem sapiencium sanitas... tempore coagu||latus sum in sanguine —

(13) terram + istam vobis *Vulg.*
(14) Cf. *non* Isaias, *sed* Ezechiel.
(15) Psautier hébraïque, cf. *supra*, § III, n. 30.
(16) *Ps. hébr.* quoniam ; quia = *Vulg.*
(17) *Ibid.* novit ; cognoscit = *Vulg.*

et similis exitus » (Sap. 6 ; 26-27 ; 7, 1-6). Et iterum c. VIII per Sapientiam : « Acutus inveniar in iudicio — et nationes michi subdite » (Sap. 8, 11-14). Et iterum c. VII « Fili honora patrem tuum et genitus — et illi tibi » (Eccli. 7, 29-30. Ihesus filius Sirac capitulo XX : « A muliere factum est inicium peccati et per illam omnes || moriuntur » (Eccli. 25, 33). 60rb

Et iterum Augustinus[18] ait : « Animas hominum non esse dicamus ab inicio inter ceteras intellectuales naturas, nec semel creatas ut Origenes fingit, neque cum corporibus per coitum seminari sicut Luciferranus et Cirillus et aliqui Latinorum presumentes affirmant, quasi nature consequente serviente, set dicimus corpus tantum per coniugii copulam seminari, Dei vero iudicio coagulari in vulva et fingi atque formari, formato vero iam corpore animam creari et infundi ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, egrediatur et vivus ex utero plenus substancia. Creacionem vero anime solum creatorem eternum nosce ». Hec prelibata testimonia ex dictis prophetarum decerpsimus ad vestram, o heretici, conprimenda audaciam. Si adhuc aliquid queritis, querite, convertimini et venite. Si non credideritis, non permanebitis. Si convertimini et quiescatis, salvi eritis.

II

De angelis qui de celo corruerunt[1]

Quorumdam kacodemones heresim asserentium obloquentes polorum regna et Dei misericordiam consecuturos auriamus *(sic)*, quorum intellectum et auctoritates quibus se defendere conantur primitus disseramus.

De spiritibus qui de celo corruerunt, dicunt quidam quod adhuc salvandi sunt, et illi sunt spiritus qui ingrediuntur corpora hominum et agunt penitentiam, et illi sunt qui salvantur et non alii et putant illud evangelii suam confirmare audatiam : « Non veni, inquid Christus, nisi ad oves que perierunt domus Israel » (Mt. 15, 24). Intelligunt || domum 62r
Israel in hoc loco patriam celestem. Et ut lucidius dicam, quamvis abhominatio sit, tamen ut facilius qui talia asserunt devitentur et ab eis caveatur, eorum intellectum divulgabo.

Credunt enim, ut nostris auribus insonuit, et quibusdam credentibus suis dicunt, ut credant similiter, duos esse deos sine inicio, unum bonum et alterum malum, et sicut est bona trinitas, ita dicunt esse malam trinitatem, quam deum huius mundi et principem tenebrarum affirmant. Et ipsum dicunt esse ingressum curiam Patris celestis, ad decipiendos ange-

(18) Pseudo-Augustin = Gennade de Marseille, *De ecclesiasticis dogmatibus*, XIV. cf. *supra*, § III, n. 32.

(1) *Liber Antiheresis*, ch. XII, ms. *Paris, B. N. lat. 13446* [P], f°s 61^{v}-66^{r}.

los et quosdam fecisse fornicari credunt. Et ob hanc causam Patrem dicunt surrexisse contra eum, et eum de patria celesti depulisse et angelos quos seduxerat ; et inter tumultum illum quosdam qui non peccaverant corruisse, quos predicant salvandos. Set hoc est heresis falsitas et mendacium. Nusquam enim aliquis sanctorum spirituum in conspectu Dei assistentium talia credidit, nec credenda esse asseruit : non prophete
62v neque apostoli, neque discipuli, neque martyres Dei, neque || confessores, neque virgines, neque aliquis sanctorum talia credit nec credenda ostendit, nec quondam diabolus per semetipsum contra Deum tale nephas ausus est dicere. Set quia modo solutus est de carcere in quam Dominus Ihesus ligaverat eum, ut dicitur in Apocalipsin (cf. Apoc. 20, 7) iratus contra Deum et contra servos eius, talia detestanda per ora hominum emittit erramina.

Non enim ita est, quia nullus sine inicio, nisi Pater et Filius et Spiritus sanctus. Omnis *(sic)* enim spiritus sive boni sive mali a Deo creati, formati sunt, etiam « draco ille serpens antiquus, qui vocatur diabolus et sathanas », de quo loquitur in Apocalipsin (Apoc. 12, 9). Si quis vero de hoc querit testimonium, audiat Spiritum Sanctum per Psalmistam dicentem : « Benedic, inquit, anima mea Domine[2] ; magnificatus es vehementer. Confessionem et decorem induisti, amictus etc. ». « Extendens celum sicut pellem, qui tegis aquis etc. » (Ps. 103, 1-3). « Draco iste quem formasti ad illudendum ei » (Ps. 103, 26), id est ut illudatur ei ab angelis Dei. Et in
53r Isaia Dominus de eodem : « Ego, inquit creavi fabrum || sufflantem in ignem, prunas, et proferentem vas in opus suum ; et ego creavi interfectorem ad disperdendum » (Is. 54, 16).

Set ostendendum est qualiter corruit et ob quam causam sancti viri eum cecidisse testificati sunt. Propria enim culpa cecidit et in eternum dampnatus est. Nam Deus materiam angelorum, iuxta quosdam, sumpsit e celo empireo et eos spiritus bonos creavit atque preclaros ; quorum unus, qui Lucifer, quasi ferens lucem, vocabatur, cum cognovisset se clariorem ac lucidiorem ceteris, in arrogantia elevatus est, ut Ysaias testatur : « Q<u>omodo cecidisti de celo, Lucifer, qui mane oriebaris ? Corruisti in terram, qui vulnerabas — id est vulneraturus eras — gentes ; qui dicebas in corde tuo : in celum ascendam, super astra Dei, et exaltabo solium meum sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis ; ascendam super altitudinem nubium, et similis ero altissimo ? Verumptamen ad infernum
63v detraheris in profundum laci. Qui te viderint, ad te incli || nabuntur, teque prospicient, et dicent : Numquid non iste est vir qui conturbavit terram, qui concussit regna, qui posuit orbem desertum, et urbes eius destruxit ? [3] Omnes reges gentium universi dormierunt in gloria, vir autem in domo

(2) Domine Domino, Domine + Deus meus, *Vulg.*
(3) destruxit + vinctis eius... carcerem, *Vulg.*

sua ; tu autem proiectus es de sepulcro tuo, quasi stirps inutilis pollutus, et obvolutus cum his qui interfecti sunt gladio, et descenderunt ad fundamenta laci, quasi cadaver putridum » (Is. 14, 12-19).

Et ob hanc superbiam cecidit de celo et omnes angeli quotquot consenserunt ei. Et demones facti sunt. Non enim antea diabolus erat, nec malignus spiritus. Et quia sponte et non aliquo suadente peccaverunt, in eternum dampnati sunt, nec Deus misertus est eorum, nec assumpsit eos. Nec sicut ipsi intelligunt intelligenda est sententia illa evangelica : « Non veni nisi ad oves que perierunt domus Israel » (Mt. 15, 24). Si de illis angelis hoc Dominus dixisset nequaquam Paulus diceret : « Nusquam angelos apprehendit Deus, set semen || Abrahe apprehendit etc. » (Hebr. 2, 64r
16). Revera Abraham genuit Ysaac et Ysaac Iacob, qui Israel vocatus est, et omnis proles ex ipso egrediens vocata Israel. Hii enim, scilicet filii eius sunt oves domus Israel que perierunt : alter in fornicatione, alter in adulterio, alter in cupiditate et in aliis criminibus. Bene enim periit qui mortuus est. Revera enim mortuus est in quem peccatum criminale dominatur.

Item Dominus sub tipo regis Tiri de Lucifero ostendens non eum fore sine inicio, ut quidam arbitrantur. « Factus est — inquit Ezechiel — sermo Domini ad me, dicens : Fili hominis, leva planctum super regem Tiri, et dices ei : Hec dicit Dominus Deus : Tu signaculum plenitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore ; in deliciis paradisi Dei fuisti ; omnis lapis preciosus operimentum tuum : sardius, topazius, iaspis, crisolitus, onix[4], aurum, opus decoris tui ; et foramina tua, in die qua conditus es, preparata sunt » (Ez. 28, 11-13). « In terram proieci te, ante faciem regum dedi te ut cernerent te. In || multitudine iniquitatum tuarum, in iniqui- 64v
tate negociationis tue, polluisti[5]. Omnis qui viderit te in gentibus, obstupescet super te ; nichil factus es, et non eris in perpetuum » (Ez. 28, 17-19) Et iterum : « Dominus visitabit in gladio suo duro et grandi, et forti, super leviatan, serpentem vectem, super leviatan, serpentem tortuosum, et occidet cetum qui in mari est etc. » (Is. 27, 1). Si illi angeli salvandi essent, nequaquam Dominus diceret in evangelio : « Cum[6] venerit Filius hominis in magestate sua et omnes angeli cum eo » (Mt. 25, 31). Et paulo post dicit quia ipse Filius hominis dicet inimicis suis : « Ite maledicti in ignem eternum, qui paratus est diabolo et angelis eius etc. » (Mt. 25, 41).

Diabolum quippe ipsum vocat Luciferum, qui modo dictus est Satahel ; angelos eius ipsos vocat spiritus qui conscii et fautores fuerunt supercilii eius. Audiamus beatum Petrum apostolum dicentem angelos peccantes numquam a Domino veniam consecuturos. Ait enim in secunda epistola : « Si enim Deus », id est certe nam || certum est, « angelis peccantibus non 65r
pepercit set rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit in iudicium

(4) onix + et beryllus... smaragdus, *Vulg.*
(5) polluisti + sanctificationem... videntium te, *Vulg.*
(6) cum + autem, *Vulg.*

cruciandos reservari ; et originali mundo non pepercit, set octavum Noe iusticie preconem custodivit, diluvium mundo super impios[7] inducens ; et civitates Sodomorum et Gomorreorum in cinerem redigens, eversione damnavit, exemplum eorum qui impie acturi sunt, ponens ; et iustum Loth oppressum a nephandorum iniusta[8] ac luxuriosa conversatione eripuit etc. » (II Pet. 2, 4-7). Audite adhuc ipsum apostolum Domini consobrinum Taddeum fratrem Iacobi, predicte auctoritatis concinnantem, ait enim in epistola sua : « Commonere autem vos volo, scientes semel omnia, quoniam Ihesus populum de terra Egipti salvans, secundo eos qui non crediderunt perdidit » (Iudae 5). Et ne de alio Ihesu nisi de salvatore Ihesu Christo intelligeretur subditur : « Angelos vero qui non servaverunt suum principatum, set dereliquerunt suum domicilium, in iudicium
65v magni diei, vin || culis eternis sub caligine iudicio reservavit etc. » (Iudae 6).

Set dicet aliquis forte, non omnes illi peccaverunt. Nota, quia non dicit solummodo de peccantibus, set etiam de domicilia sua derelinquentibus. Set non illud concedimus quin omnes peccassent, quamvis enim forent aliqui ex ipsis qui non dixerunt bonum esse, ut ipse Lucifer foret equalis altissimo. Tamen quia non contra dixerunt ei et illi concinnantibus graviter peccaverunt. Non enim aliquis sanctorum debet sustinere, immo contradicere, secundum suum posse omnibus duos esse deos aut plures naturaliter asserentibus. Audite Iohannem evangelistam in Apocalipsin dicentem : « Factum est prelium in celo : Michael et angeli eius preliabantur cum dracone, et draco pug<n>abat et angelis eius ; et non valuerunt, neque locus inventus est eorum amplius in celo etc. » (Apoc. 12, 7-8). Ecce locus eorum non invenitur in celo amplius, ut audistis. Quomodo ergo audet quis dicere locum spirituum corruentium in celo inveniri ?

66r Sileant ergo ab huiusmodi con || viciis. Et quia predictas auctoritates ad predictam rationem probandam sufficere credimus, ad sequentia transeamus. Istis namque datur intelligi nullum spirituum de celo cadentium salvari posse et Luciferum a Deo fore creatum et non Dei set suo arbitrio malum esse factum. Unde[9] ergo in Sion contempletur Deum, qui nullum trino Deo equale sive coeternale eius opera faciendo credidit.

III

Carne quidem propria legitur quod quisque resurget[1]

Quid de his dicam, qui non solum in vita, verum etiam post mortem, homines persecuntur dicendo numquam eorum corpora surrectura !

(7) super impios, cum aliq. codd. S. S. ; cf. Wordsworth-White, *Novum Testamentum*, III, Oxford, 1954, p. 322] impiorum, *Vulg.*

(8) iniusta, cum multis codd. S. S. ; cf. *ibid.*] iniuria, *Vulg.*

(9) *ms.* usie

(1) *Liber Antiheresis*, Liv. II, ch. V, M f°s 87va-90rb.

Qua || propter contra Saduceos (cf. Mt. 22, 23-34 ; Act. 23, 8) et contra 87vb
Ymeneum et Philetum, qui dicebant iam resurrexionem esse factam, contra Severianos qui resurrexionem negant aliqua testimonia proferamus. Ait enim Isaias : « Veniet omnis caro ut adoret coram facie mea — omni carni » (Is. 66, 23-24). Et in Ieremia : « Verbum quod factum et... surge et descende... domus Israel » (Ier. 18, 1-6). Et in Ezechiel : « In diebus
illis... || ...dicit Dominus omnipotens » (Ez. 37, 1-14). Et Daniel « In 88ra-rb
illo tempore salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit scriptus in libro. Et multi de his qui dormiunt in terre pulvere[m] vigilabunt, alii in vitam eternam, alii in opprobrium ut videant semper » (Dan. 12, 1-2) Set quitquid est quod Dominus ait : « Si viderint Filium hominis ascenden-
tem ubi erat prius ; Spiritus est qui || vivificat, caro autem non prodest 88va
quicquam » (Ioh. 6, 63-64). « Cum ipse Dominus dixerit nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis » (Ioh. 6, 54).

Solucio : Male intelligentibus loquitur secundum eorum intellectum. Intelligebant enim, carnem quomodo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur. Secundum ergo eos dixit caro non prodest quicquam. Vel, dicamus sic : quod caro Christi nil profuit quantum ad ascensionem divinitatis in celum, de qua tunc loquebatur ; vel, caro non prodest, id est sine spiritu, caro nil potest operari. Eodem modo, potest intelligi quod Paulus ait « scientia inflat », id est sine karitate, « karitas vero edificat » (I Cor. 8, 1). Si obiciunt quod Paulus ait ad Corinthios : « Quod seminas, non corpus quod futurum est, seminas » ; sic debet resolvi : non seminas corpus quod, id est quale futurum est, et in sequentibus dicit : « et corpora celestia et corpora terrestria » (I Cor. 15, 37, 40). Augustinus[2] in sermones sole : « Sol et luna
et sidera corpora sunt celestia ». Isi || dorus[3] in libro Ethimol. (XI, 1, 17) : 88vb
« omnis corpus est caro, non omnis caro est corpus ». Caro est que proprie sanguine nervis et ossibus distinguitur. Corpus vero quamquam et caro dicatur interdum, tamen et aereum nominatur quod tactui visuque non subiacet. Plerumque visibile est atque tangibile. Paries corpus est, non caro. Sic et Apostolus (I Cor. 15, 40-41) corpora celestia appellat et corpora terrestria. Celeste corpus sol et luna et stelle ; terrestre ignis, aer et aqua et terra reliquorumque absque anima que his censentur elementis. Vel, per corpora celestia bonos, per corpora terrestria malos, possumus intelligere.

Tu queris quali corpore mortui resurgent ? Nunc audi : « Seminatur » in utero matris corpus, « in corruptione », id est ad hoc ut procreetur et nascatur corruptibile, id est quod possit cedi, truncari, dolores pati, « surget in incorrupcione » (I Cor. 15, 42), id est ita ut sit incorruptibile

(2) Augustin, *Ad Orosium*, cf. *supra*, § V, n. 10.
(3) Isidore, *Etymologia* XI, 1, 17, *ibid.*

doloribus, passionibus vel etiam morte, quia non amplius mori poterit. « Seminatur » in utero matris ita ut nascatur « in infirmitate », id est grave, ponderosum, non agile, non efficax ; « surget in virtute » (I Cor. 15, 43), id est in agilitate, in potencia efficiendi leviter. « Seminatur » in utero « corpus animale », id est habens naturam animalium, id est ut egeat cibo
89ra et potu et aliis fomentis corporis. || « Surget corpus spirituale » (I Cor. 15, 44), id est similitudinem spiritus tenens, id est ut non egeat cibis neque aliquibus fomentis corporalibus, sicut nec spiritus habet. Vel, « seminatur corpus animale », id est quod terrena appetit ; « surget corpus spirituale », id est voluntatem spiritus super omnia faciens.

Set aliquis dicet : quomodo potest esse ut corpus fiat spirituale. Ad hoc dicitur : Si corpus dicitur esse animale, quia necessitates corporeas a<p>petit, sic animalia ; tunc, pro simili causa, potest dici bene spirituale in eo quod tunc nullis fomentis corporeis indigebit, sicut nec spiritus eget et hoc dicit. « Si est corpus animale » nunc « et spirituale » est (I Cor. 15, 44), id est erit in futuro. Deest hic assumptio ista, set « est corpus animale » sicut probo, nam scriptum est in Genesi (2, 7) : « factus est primus homo Adam in animam viventem » (I Cor. 15, 45), id est egentem fomentis corporis, sicut animalia et ideo habuit animam animalem et ita corpus nostrum ex Adam est animale, id est terrena appetens et ipsis egens et « novissimus Adam » (I Cor. 15, 45), sicut per Adam probavit, corpus nostrum est animale, ita, per Christum, probat ipsum corpus ad futurum spirituale. Christus est factus in resurrectione, quo gloria immortalitatis
89rb et in- || passibilitatis donatus in spiritum, id est iuxta spiritum vivificantem. Est secundum corpus factum quia corpus eius spirituale per agilitatem et levitatem est effectum nec egens fomentis. « Set non prius quod spirituale est » « set » potius prius est « quod animale est », quia primum in hac vita corpus egens appetit terrena, « deinde est quod spirituale » (I Cor. 15, 46) est, quia in futura vita corpus non egebit terrenis. Vel prius suum corpus terrena appetens in carnali, scilicet generatione ante tempus gratie, postea corpus spiritualiter vivens in tempore gratie.

Adhuc obiciunt quod Paulus ait : « Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt » (I Cor. 15, 50). Nunquit verbum caro factum est ? Solucio : caro et sanguis tripliciter accipitur. Iuxta naturam, ut est illud : « Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea » (Gen. 2, 23). Iuxta culpam, unde Paulus : « Cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis et
89va secundum hominem ambulastis ? » (I Cor. 3, 3) et « non permanebit || inquid, spiritus meus in homine quia caro est » (Gen. 6, 3), hoc est culpabilis. Iuxta corruptionem. Unde Psalmista : « Et recordatus est Dominus quia caro sunt » (Ps. 77, 39), id est corruptibiles et moribundi. Et ita secundum naturam, secundum culpam et corruptionem, « caro et sanguis regnum Dei non possidebunt ».

Iuxta naturam vero, caro et sanguis possidebunt regnum Dei. Sicut

Iob ait : « Credo quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de
terra surrecturus sum ; et rursus circumbador pelle mea et in carne mea
videbo Deum salvatorem meum. Quem visurus sum ego ipse, et occuli mei
conspecturi sunt et non alius ; reposita est ergo hec spes mea in sinu meo »
(Iob. 19, 25-27). Et David dicit : « Avertente autem te faciem — renovabis
faciem terre » (Ps. 103, 29-30). Quod vero idem propheta || ait : « Quod non 89vb
resurgent impii in iudicio » (Ps. 1, 5), sic debet intelligi : non resurgent
impii in iudicio ut iudicent, set ut iudicentur, quod statim ipse exponit
cum dicit : « neque peccatores in concilio iustorum » (Ps. 1, 5). Quod vero
Psalmista alibi ait : « Recordatus est Dominus, quia caro sunt, spiritus
vadens et non rediens » (Ps. 77, 39), sic debet intelligi : recordatus est
Dominus quia caro sunt, id est fragiles et moribundi, spiritus vadens ad
culpam per se et non rediens per se. Et iterum Psalmista : « Quoniam
spiritus pertransibit in illo — locum suum » (Ps. 102, 16). Non ista dixit
propheta ut numquam spiritus in carne propria reverteretur, set ideo
illa dixit ut ait Ieronimus[4] : « Quia transeunte spiritu, omnis iocunditas
viriditatis eius traditur oblivioni ». Vel aliter : « Non cognoscet amplius
locum suum », id est locum corruptionis. Erunt enim post resurrexionem
corpora incorruptibilia. Vel non cognoscet amplius locum suum, id est
non revertetur a modo in hoc mundo ad corporis exercendas voluntates,
ut quidam dementes pu || tant. Et Ihesus filius Sirac : « Humilia valde 90ra
spiritum tuum quoniam vindicta carnis impii ignis et vermis » (Eccli. 7,
19). Et iterum capitulo XVI : « Vinum et mulieres — anima eius » (Eccli.
19, 2-3).

Et quia quidam dicunt hunc mundum infernum esse, audiant quid
contra illos Iob dicit : « Occuli tui in me et non subsistam, sicut consu-
mitur nubes... ad inferos — eum amplius locus eius » (Iob. 7, 8-10). Et
Ihesus filius Sirac, capitulo XIII : « Operare iusticiam quoniam non est
apud inferos invenire cibum » (Eccli. 14, 17). Et Iulianus dicit in Pronos-
ticorum libro[5] (III, 16) : « Resurrexio comunis omnibus erit bonis et malis.
Inmutacio autem solis danda est iustis, que utique glorificationem insi-
nuat esse eterne beatitudinis ». Hic opponitur de monstruosis[6] : utrum
cum maiore numero vel minore membrorum resurgant. Augustinus[7] :
« Absit ut illum dica- || mus bimembrem qui natus est moriente, ita 90rb
resurgere estimemus ». Beda ait[8] : « Surgent corpora que possunt nubere et
ducere, hoc est virorum et feminarum, set nulla concubendi voluptate ».

Et quia omnes non possunt omnia, hos ex dictis prophetarum flores
decerpsimus contra versucias nephandorum. Set quia nichil ex omni
parte in humanis credo posse perfectum esse in invencionibus, lectorem

(4) Pseudo-Jérome, *Breviarum in Psalmos* 102, 16, cf. *supra*, § V, n. 17.
(5) Iulianus, *Prognosticon* III, 16, *ibid.* n. 19.
(6) *ms.* mentuosis.
(7) Augustin, *Enchiridion... de Fide* 87, cf. *supra*, V, n. 20.
(8) Bède, *In Luc evang. expos.* V, 20, cf. *supra*, *ibid.*

obsecro ut ea que a me forte vel ignorancia pretermissa, vel viciose dicta, aut obscura, aut etiam studio brevitatis omissa sunt, ei congrua racionis proporcione, vel addere placeat, vel mutare. Eligat, tamen, demum unusquisque quod vult et studiosum se magisquam malivolum probet.

Explicit hic codex. Tibi sit laus Christe Ihesu rex.

Explicit liber hic antiheresis nunc nomine Christi.

IV

Resurrectionem suam negantibus quos evangelista Saduceos et veritas hereticos vocat (cf. Act. 5, 17) libuit ad Dei honorem et eorum o<p>positiones auctoritatesque quibus se manu tenere conantur discidendo re-
119r fragari. Horum ergo inscientiam ag || gredientes, autenticis scripturis hos qualiter sancti de hoc fidei articulo senciere ostendendo adoriamur.

De generali resurrectione futura[1]

Dominus noster Ihesus Christus dicit in evangelio secundum Matheum : « Multi venient ab Oriente et Occidente et recumbent cum Abraam et Isaac et Iacob, in regno celorum. Filii autem regni huius[2] eicientur in tenebras exteriores : ibi erit fletus et stridor dentium etc. » (Mt. 8, 11-12). Ecce dolor dentium habebitur in inferno. Numquid spiritus habet dentes ? Absit. Et iterum : « Nisi breviati fuissent dies illi », scilicet iudicii, non fieret salva omnis caro ; set propter electos breviabuntur dies illi etc. » (Mt. 24, 22). Et iterum in evangelio secundum Iohannem : « Amen, amen », inquit Christus Iudeis, « dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent, etc. » (Ioh. 5, 25).

Set forte dicet aliquis in presenti fit resurrectio ista, quando quis agit
119v peniten || tiam et peccata sua preterita deflet et, ne plangenda comitat iterum, se custodit. Quod bene concedimus, nam duas in divinis Scripturis legimus resurrectiones. Una que fit in presenti et alteram que futura est in novissimo die. De illa que fit in presenti dicitur in Apocalipsin : « Beatus et sanctus qui habet partem in primam resurrectionem etc. » (Apoc. 20, 6). Non dicit in secundam, quia omnes, et boni et mali illius resurrectionis participes erunt. Sicut in evangelio sancti Iohannis subditur : « Nolite, inquit Dominus Ihesus Christus, mirari, quia venit hora quia[3] omnes qui in monumentis sunt, audient vocem eius et procedent, etc. » (Ioh. 5, 28-29). Videte quid Dominus dixerit, quod de monumentis exient. Unde datur intelligi quatinus humanata *(sic)* corpora egressura sunt de tu-

(1) *Liber Antiheresis*, chap. XXXI, P fos 118v-127r.
(2) huius, *om. Vulg.*
(3) quia] in qua *Vulg.*

mulo. Non enim spiritus humantur, nec sine corpore aliquis hominum spiritum mitit in carcerem. Et paulo post dicit quod ipse Ihesus venit ad monumentum || ubi erat Lazarus frater Marte et Marie sepultus, et sublato 120r
lapide qui erat super corpus, dixit Ihesus : « Lazare veni foras ». Et statim prodiit qui fuerat mortuus, ligatus pedes et manus institis, et facies eius sudario erat ligata » (Ioh. 11, 43-44). Sicut iste ressurrexit in proprio corpore, ita omnes homines resurrecturi sunt in die iudicii in propriis corporibus, teste beato Paulo apostolo, qui ait : « Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis sui, prout gessit, sive bonum, sive malum etc. » (II Cor. 5, 10).

Set forte dicet quis : Si omnes resurrecturi sunt, quare dicit propheta : « Ideo non resurgunt impii in iudicio »? Audiat qui hec dicit qualiter ipse Psalmista exposuit, dicens : « Neque peccatores in consilio iustorum » (Ps. 1, 5) ; non enim impii in iudicio neque peccatores resurgent in consilio iustorum. Quare? « Quia novit Dominus viam iustorum », id est apro || bat 120v
et laudat, « et iter impiorum peribit » (Ps. 1, 6). Et ideo dicit quia « non impii, neque peccatores resurgunt in consilio iustorum », quia illi in tenebras exteriores, iusti autem in vitam eternam ituri sunt. Item Paulus apostolus ad Romanos : « Quod si spiritus eius qui suscitavit Ihesum Christum a mortuis habitat in vobis, qui suscitavit Ihesum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum sanctum eius[4] « in vobis » (Rom. 8, 11). Set obicitur nobis illud Psalmiste : « Quoniam pertransibit spiritus in illo et non subsistet ; et non cognoscet amplius locum suum » (Ps. 102, 16). Set hoc non nocet rationi nostre.

Certum est enim quia spiritus non cognoscet locum suum, quia in resurrectione non erit corruptibilis locus eius sicuti modo, et ideo dicit ' non cognoscet amplius locum suum ', quia caro incorruptibilis et inmortalis erit, post resurrectionem. Si enim corpora mortalia non forent resur || rec- 121r
tura, nequaquam Dominus diceret in evangelio : « Cum venerit Filius hominis in magestate sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super sedem magestatis sue. Et congregabuntur ante eum omnes gentes, et separabit eos ab invicem, sicut pastor segregat oves ab edis, et statuet quidem oves a dextris suis, edos autem a sinistris. Tunc dicet Rex his qui a dextris eius erunt : Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim, et dedistis michi manducare ; sitivi, et dedistis michi bibere, in carcerem eram, et venistis ad me, etc. » (Mt. 25, 31-35, 36). Nota quia hec corpori tribuuntur. Nota enim spiritus corporaliter,quid comedit vel bibit. Sequitur post interrogationem iustorum : « Amen dico vobis, quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis, michi fecistis, etc. » (Mt. 25, 40).'

Perpendite quia quasi indice Dominus ostendet, qui in || hoc seculo terre- 121v
na subsidia a iustis acceperunt, pro quorum subsidiis ipsi iusti a Domino

(4) *ms* eis.

suscipientur. Et Paulus apostolus hanc futuram credens resurrectionem, Corintios ita conveniens dicit : « Deus », id est Pater, « vero et Dominum suscitavit, et nos suscitabit per suam virtutem, etc. » (I Cor. 6, 14). Et iterum, audiant qui resurrectionem negant Paulum apostolum futuram resurrectionem credentem ; dicit ad quendam presidem, qui Felix vocabatur, ita : « Confiteor hoc tibi, quod secundum sectam quam dicunt heresim », scilicet Iudei qui accusabant eum, « sic », inquit, « deservio Patri Deo meo, credens omnibus que in lege et prophetis scripta sunt ; spem habens in Deum quam et hii ipsi expectant, resurrectionem futuram iustorum et iniquorum. In hoc et ipse studeo sine offendiculo conscientiam habere ad Deum et ad homines semper, etc. » (Act. 24, 14-16).

Set forte dicet aliquis : si hec caro corruptibilis foret resurrectura et
122r regnum celorum ingressura, non diceret Paulus || « Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt ; neque corruptio incorruptionem possidebit, etc. » (I Cor 15, 50). Volunt enim quidam intelligere hac sententia resurrectionem non esse. Set falluntur, quia non intelligunt qua de causa hec dixit Apostolus, nam caro in divinis Scripturis tribus modis accipitur : iuxta corruptionem, iuxta culpam, iuxta naturam. Iuxta corruptionem, ut illud quod Dominus dixit : « Omnis caro fenum » (Is. 40, 6). Iuxta culpam : « Recordatus est Dominus quia caro sunt » (Ps. 77, 39). « Non permanebit spiritus meus in homine in eternum, quia caro est » (Gen. 6, 3). Et hoc est quod dicit Apostolus : « Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt ». Set iuxta naturam certe possidebit, et caro, que modo est corruptibilis in pulverem redigetur, et resurget et post resurrectionem erit incorruptibilis et immortalis.

Sanguis enim peccatum significat, ut est illud Psalmiste : « Libera me de sanguinibus, Deus salutis mee, etc. » (Ps. 50, 16). Et Apostolus de eodem : « Mundus ego sum a sanguine omnium » (Act. 20, 26), id est a peccato.
122v || Et ita caro peccatrix, corruptibilis culpatrix non potest possidere regnum Dei. Si enim non esset resurrectura, nequaquam diceret Apostolus quod subditur in eadem epistola : « Ecce misterium vobis dico : Omnes quidem resurgemus, set non omnes immutabimur. In momento, in ictu oculi, in novissima tuba, canet enim tuba, et mortui resurgent incorrupti, et nos immutabimur. Oportet enim [in]corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere inmortalitatem, etc. » (I Cor. 15, 51-53). Hoc nempe dicit de corruptibile corpore, non de anima, neque de spiritu. Non enim bene dicitur hoc spiritus, neque hoc anima, set hoc corpus. Item Dominus in evangelio : « Qui amat, inquit, animam suam, perdet eam », id est carnem suam : non enim de voluntate dicit. Sequitur : « Et qui odit animam suam », id est carnem suam, « in hoc mundo, in vitam eternam custodit eam » (Ioh. 12, 25). Animam in hoc loco pro carne posuit.
123r Non enim ille qui bona opera facit, odit || animam suam rationabilem, neque spiritum, immo diligit qui ideo bene agit, ut ipsa salvetur ; set odit

carnem ieiunando et affligendo[5], subtrahendo illi desideria sua mala. Nec mala voluntas pro anima in hoc loco potest intelligi. Non enim post resurrectionem mala voluntas sanctis erit, neque illis custodietur. Item Iacobus apostolus : « Beatus vir qui suffert temptationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vite, etc. » (Iac. 1, 12). Nota quia spiritus non sustinet persecutionem, set corpus. Et quando corpus persequitur propter iustitiam, spiritus consolatur, et ideo necesse est ut spiritus beetur *(sic)* qui persecutionem sustinet.

Nec credendum est quod membra Christi non resurgant. Sicut enim ille qui est capud surrexit, ita et membra sua resurgent in novissimo die. Membra Christi dico corpora bonorum hominum, qui sunt in hoc mundo, teste beato Paulo apostolo, qui ait ad Corin || tios : « Nescitis quoniam cor- 123v
pora vestra membra sunt Christi ? » Et iterum : « Membra vestra templum est Spiritus sancti, qui in vobis est, etc. », (I Cor. 6, 15, 19). Credenda est ergo resurrectio, quam qui non credit Saduceus esse convincitur, teste beato Matheo evangelista et apostolo, qui ait quod « Saducei accesserunt ad Ihesum, qui dicunt resurrectionem non esse ; et interrogaverunt eum, dicentes : Magister, Moises dixit : Si quis mortuus fuerit, non habens filium, ut ducat frater eius uxorem illius, et suscitet semen fratri suo. Erant enim apud nos septem[6] fratres ; et primus, uxore ducta, defunctus est ; et non habens filium, reliquit uxorem suam fratri suo. Similiter et secundus, et tercius, usque ad septimum[6]. Novissime autem et mulier defuncta est. In resurrectione ergo, cuius erit de septem[6] uxor ? Omnes enim habuerunt eam. Respondens autem Ihesus, ait illis : Erratis, nescientes Scripturas, neque virtutem Dei. In resurrectione enim, neque nubent neque nubentur ; || set sunt sicut angeli Dei in celo. De resurrectione autem 124r
mortuorum non legistis quod dictum est a Domino dicente vobis : Ego sum Deus Abraham, et Deus Ysaac, et Deus Iacob ? Non est Deus mortuorum, set vivorum[7] » (Mt. 22, 23-32). « Omnes enim, inquit Luchas, vivunt ei, etc. » (Lc. 20, 38).

Istam resurrectionem futuram credens Paulus apostolus, dicebat : « Nomulus vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini, sicut et ceteri qui spem non habent, etc. » (I Thes. 4, 13). Item Paulus apostolus redarguens quosdam apostolos pseudo *(sic)*, qui erant inter Corintios, ita dicit : « Si predicatur quod Christus resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est ? Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit. Si autem Christus non resurrexit, inanis est predicatio nostra, inanis est et fides nostra[8]. Invenimur et falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus adversus Deum, qui suscitavit Christum, quem non || suscitavit si mortui 124v

(5) *ms* affliendo.
(6) septem] VII, *ms.*
(7) vivorum *cum quibusd. codd. S.S.*] viventium *Vulg.*
(8) nostra] vestra, *Vulg.*

non resurgunt. Nam si mortui non resurgunt, neque Christus resurrexit. Nunc autem Christus resurrexit a mortuis, etc. », (I Cor. 15, 12-16, 20). Item ad Timotheum : « Memor esto Dominum Ihesum Christum resurrexisse a mortuis ex semine David, secundum evangelium meum » (II Tim. 2, 8).

Item Ezechiel propheta : « Facta est, inquit, manus Domini super me ; et eduxit me in spiritu Domini, et dimisit me in medio campi, qui erat plenus ossibus mortuorum. Et circumduxit me per ea in girum ; erant autem multa super faciem campi, siccaque vehementer. Et dixit ad me : Fili hominis, putas ne vivent ossa ista ? Et dixi : Domine, tu nosti. Et dixit ad me : Vaticinare de ossibus istis, et dices eis : Ossa arida, audite verbum Domini. Hec dicit Dominus : Ecce ego intromittam in vos spiritum, et vivetis. Et dabo super vos nervos, et succrescere faciam super vos carnes, et superextendam in vobis cutem ; et scietis quia ego Dominus.
125r Et pro || phetavi sicut preceperat michi. Factus est autem sonitus, me prophetante, et ecce comotio ; et accesserunt ossa ad ossa, unumquodque ad iuncturam suam. Et vidi, et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper, et spiritum non habebant. Et dixit ad me : Vaticinare, fili hominis, et dices ad spiritum : Hec dicit Dominus Deus, a quatuor ventis veni, spiritus, et insuffla super interfectos istos, et reviviscant. Et feci sicut preceperat michi ; et ingressus est in ea spiritus, et vixerunt ; steteruntque super pedes suos, exercitus magnus nimis valde, etc. » (Ez. 37, 1-10). « Rex aquilonis, dixit Daniel, figet tabernaculum suum Ephetnon inter duo maria[9], super montem inclitum et sanctum et veniet ad sumitatem eius, et nemo auxiliabitur ei. Interea autem consurget Michael, princeps magnus, qui stat pro filiis populi tui. Et in illo
125v tempore salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit scriptus || in libro. Et multi de his qui dormiunt in pulvere terre evigilabunt, alii in vitam eternam, et alii in obprobrium ut videant semper » (cf. Dan. 11, 40, 45-12, 1, 2).

Et Iohannes evangelista, in Apocalipsin de Filio hominis : « Ecce, inquit, venit cum nubibus celi, et videbit eum omnis occulus, et qui eum pupugerunt ; et plangent se super eum omnes tribus terre, etc. » (Apoc. 1, 7) Item. « Et datus est michi calamus similis virge, dicens : Surge et metire templum Dei, et altare, et adorantes in eo. Atrium autem, quod est [est] foris templum, eice foras, et ne mecieris illud, quoniam datum est gentibus, et civitatem sanctam calcabunt mensibus quadraginta duobus. Et dabo duobus testibus meis spiritum prophetie, et prophetabunt diebus mille ducenti quadraginta[10] amicti saccis. Hii sunt due olive, et duo candelabra, in conspectu Domini terre stantes » (Apoc. 11, 1-4). « Hii habent potestatem claudendi celum, ne pluat diebus prophetie eorum. Et potes-

(9) Ephetnon inter duo maria] Apadno inter maria, *Vulg.*
(10) *ms.* mille. CC.XXL.] mille ducentis sexaginta, *Vulg.*

tatem habent super aquas convertendi eas in sanguinem, et percutere
terram || omni plaga quocienscumque voluerint. Et cum finierint testi- 126r
monium suum, bestia que ascendet de abisso faciet adversus illos bellum, et vincet eos, et occidet illos. Et iacebunt corpora eorum in plateis civitatis magne, que vocatur spiritualiter Sodoma, et Egiptus, ubi et Dominus illorum crucifixus est. Et videbunt de populis, et tribubus, et linguis, et gentibus, corpora eorum tribus diebus et dimidia, et non sinent poni in monumentis corpora eorum. Et inhabitantes terram gaudebunt super illos, et iocundabuntur et munera mittent invicem, quoniam hii duo prophete cruciaverunt eos qui habitant[11] super terram. Et post dies tres et dimidium spiritus vite intrabit in eos. Et steterunt super pedes suos, et timor magnus cecidit super eos qui viderunt eos. Et audierunt vocem magnam de celo dicentem : Ascendite huc. Et ascenderunt in celum cum
nube, et viderunt || illos inimici eorum, etc. » (Apoc. 11, 6-12). 126v

Ecce corpora duorum prophetarum in celo, et carnem Christi esse in celo super coros angelorum nullus fidelium ignorat, nam multa de hoc patent nobis testimonia. Postquam de tumulis corpora egressura ostendimus, ostendamus de mari et etiam de inferno mortuos egressuros. Ait enim Iohannes evangelista in eodem libro : « Vidi, inquit, mortuos, magnos et pusillos, stantes in conspectu troni ; et libri aperti sunt, et alius liber apertus est qui est vite, et mortui iudicati sunt ex his que scripta erant in libris, secundum opera eorum. Et dedit mare mortuos suos qui in eo erant, et mors et infernus dederunt mortuos qui in ipsis erant, et iudicatum est de singulis secundum opera eorum » (Apoc. 20, 12-13). Sufficiant hec de res[s]urrectione.

Omnipotens sempiterne Deus, qui novem ordines angelorum ad laudem
tui nominis creare dignatus es, concede propicius, ut sicut ab illis tibi in
celis assistitur, ab illo quoque, qui ad tui <honorem> hunc librum || 127r
composuit, digne sine fine ministretur, ut omnium sicut in hoc libro continetur fidem habentium particeps mereatur esse bonorum, qui in unitate cum Filio tuo et Spiritu sancto vivis et regnas Deus per omnia secula seculorum. Amen.

(11) habitant *cum quibusd. codd. S.S.*] habitabant *Vulg.*

UN TRAITÉ INCONNU
« *DE ESSE ET ESSENTIA* »

La Bibliothèque Jagellonne possède un manuscrit intéressant du xvᵉ siècle, coté 1855, qui contient entre autres un traité philosophique inconnu « De esse et essentia », attribué à Hervé Nédellec. C'est B. Hauréau qui dans son ouvrage sur Hervé[1] attira le premier l'attention sur ce manuscrit. Il crut que le traité de Cracovie était identique au traité d'Hervé « Contra Henricum de esse et essentia », qui se trouve dans le ms. de la Bibliothèque Nationale de Paris Lat. 3157, f. 23 et ss. Grabmann de même dans son article « De doctrina S. Thomae de esse et essentia[2] » énumère le codex BJ 1855 parmi les manuscrits contenant l'œuvre d'Hervé « De esse et essentia ».

Cependant une analyse plus détaillée de ce traité démontre que le manuscrit de la Bibliothèque Jagellonne contient une œuvre tout à fait différente, qu'on ne peut absolument pas attribuer à Hervé Nédellec, ne serait-ce que pour cette raison qu'il y a opposition radicale entre la position d'Hervé et celle de l'auteur du traité de Cracovie quant au problème de la différence réelle de l'essence et l'existence. Hervé rejette nettement la composition réelle de l'essence et l'existence dans les êtres créés[3], tandis que l'auteur de notre traité consacre toute sa dissertation à la défense de cette composition.

L'étude de ce traité nous fait pénétrer dans le cœur de la controverse sur la composition de l'essence et l'existence vers la fin du xiiiᵉ siècle ; il est en même temps un document précieux sur cette controverse. Son auteur affirme d'une manière catégorique que saint Thomas d'Aquin est le premier philosophe qui ait trouvé la vérité sur la composition réelle

(1) B. Hauréau [et N. Valois], Histoire Littéraire de la France, 34, Paris 1914, p. 339-340.

(2) -M. Grabmann, *De doctrina S. Thomae de esse et essentia documentis ineditis s. XIII illustrata*, *Acta Hebd. Thom.*, Romae 1924, p. 178.

(3) Voir p. ex. ms. Vat. lat. 859, f. 40-42 ; dans ses autres œuvres, comme dans le Commentaire sur les Sentences (In I Sent. dist. 8 qu. 1) et dans la huitième question du VIIᵉ Quodl. Hervé traite le problème de la différence réelle de la même façon que dans le « De esse et essentia » du ms. du Vatican.

dans un être créé — une composition qui n'a été qu'entrevue par ses prédécesseurs — et qui a su l'énoncer :

« Inter alios autem novos doctores, qui diversitatem rerum subtiliter indagaverunt praecipue venerabilis doctor frater Thomas primus fuit qui nobis hanc veritatem expressit » (ms. BJ. 1855 f. 82v).

Les expressions « frater Thomas » et « novus doctor » ont une valeur chronologique importante. La première, « frater Thomas » permet de supposer que le traité fut composé avant la canonisation de saint Thomas (1323). La seconde, « novus doctor », désigne quelqu'un dont les opinions ne sont pas encore acceptées et qu'il faut défendre contre Henri de Gand et Godefroid de Fontaines — et c'est bien contre ceux-ci que notre traité est dirigé — et nous fait penser plutôt à la fin du XIIIe siècle comme date de la composition de notre traité. L'auteur constate que la vérité sur la composition réelle, énoncée par le « venerabilis frater Thomas » n'a pas encore été correctement comprise, malgré le grand nombre de dissertations qu'on lui a consacrées. Il faut donc présenter de nouveau l'opinion de Thomas, car toute « philosophia realis » dépend d'une juste conception du problème de l'essence et l'existence :

« Quia tota philosophia realis ex cognitione esse et essentiae dependere videtur, cum prima sint, quae ab intellectu concipiantur et super ipsa scientiarum omnium tam principia quam subiecta fundentur, idcirco utilis est horum inquisitio... Et quia super hac materia philosophorum virorum pugna pertinax invenitur, qui super hoc diversa sentientes multa diffuse tractaverunt, quorum... neutra pars veritatem ad plenum tradidisse videtur... » (voir p. 23).

Comment faut-il donc résoudre le problème de l'essence et de l'existence dans l'être créé ? D'après notre traité la conception fondamentale de l'être créé est sa conception en tant qu'essence et existence. *Ens ut nomen* c'est l'essence, un être de raison, grâce auquel la chose est intelligible ; *ens ut participium* c'est l'existence, grâce à laquelle la chose devient un être réel. L'existence est l'acte de l'*esse* (être) à l'égard de l'essence ; celle-ci est en puissance à l'égard de l'existence. Et, bien que la forme soit aussi un acte par rapport à la matière, ce n'est toutefois que dans l'ordre logique ; dans l'ordre de l'existence, donc dans l'ordre de l'être concret et réel, l'existence est le seul acte, car là où il y a plusieurs existences, nous avons à faire à plusieurs êtres et non à un seul être. Du point de vue de la métaphysique, l'existence est première par rapport à l'essence, car elle est non seulement une perfection, mais la raison de l'existence de l'être et de tout son conditionnement. Mais du point de vue temporel il n'y a pas de priorité ni de l'essence ni de l'existence ; elles furent créées simultanément, mais de telle manière, que l'essence est le suppôt, l'élément qui reçoit et limite l'existence, et l'existence elle-même est l'élément reçu dans ce suppôt, elle est l'acte de l'essence. L'existence est l'œuvre de l'acte créateur de Dieu, elle est

donnée à la créature, elle vient à la création du dehors. Bien que l'existence créée participe à l'existence de Dieu, elle n'est pas une partie de la substance de Dieu répandue sur la créature, mais comme élément constitutif de chaque être contingent, elle garde un rapport réel avec son Créateur, de même qu'un effet à sa cause efficiente. Bien que l'existence vienne du dehors et n'appartienne pas à l'essence d'une chose concrète (car on ne peut pas la saisir dans la définition de cette chose), elle n'est cependant pas un accident par rapport à l'essence, puisque nous appelons accident tout ce qui a sa raison d'être dans un autre comme suppôt ; ici c'est précisément l'existence qui est la raison de l'exister de tout l'être, donc tant de son essence que de ses accidents. On ne peut réduire l'existence comme telle à aucune des catégories, car les catégories ne contiennent que des essences. Mais, puisque c'est l'essence qui finalement détermine et individualise l'existence dans l'être, on peut réduire l'existence à cette catégorie de l'être, dans laquelle se trouve l'essence de la chose donnée. Il ne faut pas concevoir cette réduction de la même manière qu'on conçoit la réduction de la forme et la matière à la catégorie de substance, car la matière et la forme sont des éléments dont la substance est composée ; par contre l'existence diffère non seulement de la forme, mais aussi de la substance. Elle n'est pas une partie de la substance, mais son acte, qui fait que la substance passe de l'ordre de la raison, de l'ordre logique, à l'ordre de l'existence réelle, donc en dernière conséquence — du non-être à l'être.

Entre l'essence et l'existence il y a une différence réelle, non seulement une différence de raison. Car on réduit chaque différence ou bien à la différence réelle, ou bien à la différence de raison, et la différence de raison n'explique pas la structure réelle de l'être créé, composé de deux éléments distincts, qui diffèrent réellement.

On peut remarquer une grande influence de Gilles de Rome tant sur la langue que sur la terminologie du traité conservé dans le ms. de Cracovie. On peut dire que ce sont des opinions thomistes exprimées dans la langue du premier grand commentateur des œuvres de saint Thomas. Mais dans les problèmes fondamentaux de philosophie notre auteur se place à un autre point de vue que Gilles de Rome, au point de vue de saint Thomas. Cela concerne surtout le problème de la limitation de l'existence par l'essence. Notre auteur la comprend d'une autre manière que Gilles de Rome. Ensuite le problème de l'actualité de l'essence à l'égard de l'existence : d'après notre auteur l'existence n'est pas l'actualité ultime dans un être qui possède déjà une actualité telle que « forma partis », « forma totius », mais elle est la seule actualité constituante de l'être réel (quaelibet res unica actualitate existit) ; et enfin le problème des raisons, pour lesquelles on accepte la différence réelle dans l'être : Gilles de Rome accepte cette différence pour sauver

la notion théologique de la création, et l'auteur de notre traité l'accepte pour sauver la philosophie comme telle.

Quel est donc l'auteur de notre traité ? Il faut exclure Hervé Nédellec. Une analyse détaillée du texte, faite en tenant compte des opinions des premiers thomistes — car c'est entre ceux-là qu'il faut sans aucun doute chercher notre auteur — nous a convaincu, que c'est Thomas Sutton, OP, qui pourrait être cet auteur, comme un des plus importants défenseurs de la doctrine de saint Thomas, dont les opinions sont d'une ressemblance frappante à celles de notre traité. Aucun argument de critique externe n'appuie cette hypothèse — du reste il nous semble que notre traité n'est connu que par un seul manuscrit. Comme argument de critique interne nous avons non seulement la doctrine contenue dans notre traité, qui témoigne en faveur de Thomas Sutton comme auteur, mais aussi la langue de l'opuscule, qui ressemble beaucoup au style des œuvres du philosophe anglais.

Nous motivons le bien-fondé de notre hypothèse dans une dissertation plus détaillée : « Un traité inconnu de Thomas Sutton (?) d'après le ms. 1855 », Lublin 1959, dactylographié, en langue polonaise. A défaut de place nous ne pouvons citer ici tous les arguments donnés dans cette dissertation. Ces arguments sont basés sur :

1. Une comparaison de la conception de l'être (en considérant surtout le rôle de l'existence dans l'être) de Thomas Sutton d'après les textes publiés par Pelster ainsi que d'après des textes inédits jusqu'à présent du ms. d'Oxford, Merton Coll. 1 — avec la conception de l'être contenue dans le traité que nous publions, ce qui permet d'établir une grande dépendance de ce texte à l'égard de Thomas Sutton. Ceci est vrai non seulement lorsqu'il s'agit de problèmes fondamentaux, mais aussi dans la manière de formuler de longues parties du texte.

2. La position identique prise par Sutton et l'auteur du traité de la BJ à l'égard des résolutions du problème de l'essence et l'existence proposées par ses contemporains — comme celle de Henri de Gand, de Godefroid de Fontaines, de Gilles de Rome — et de la conception de ce problème par saint Thomas.

3. Une ressemblance frappante de notre opuscule avec les traités de Sutton reconnus comme authentiques, qu'on trouve dans les expressions caractéristiques, les tournures de phrase, les définitions dont se sert Sutton (voir Pelster).

4. La provenance du manuscrit qui, en passant par Prague, nous mène jusqu'à Oxford, lieu de l'activité de Sutton vers la fin du XIIIe et le commencement du XIVe siècle.

Ci-dessous une description du ms., ainsi que le texte entier du traité d'après le manuscrit de Cracovie.

Analyse du ms. 1855 de la Bibliothèque Jagellonne.

Le ms. 1855, lat. 1449, papier : un cahier en parchemin de la première moitié du XIVe s. et deux feuillets de garde en parchemin au commencement et à la fin du codex, in quarto, 192 ff., écrit par plusieurs mains en une colonne (dans les cahiers en parchemin deux colonnes) ; écriture : cursive gothique, très soignée par endroits, du XVe s. ; reliure : ais de bois avec ornement linéaire ; propriété de Jean de Oświęcim Beber, maître en théologie de l'Université Jagellonne vers la moitié du XVe siècle.

Contenu du manuscrit :

1. f. 1-22v. AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de esse et essentia.*

Incipiunt theoremata fratris Egidii (Romani ajouté de la même main, encre bleue) de esse et essentia (rubr.). Omne esse vel est purum per se existens et infinitum... Volentes tractatum de esse componere ne laboremus in equivoco ... — ... nec substantia que est genus nec que est angelorum predicatur. Et hec de esse et essentia dicta sufficiant, laus sit ipsi Deo in quo est omne esse qui est trinus et unus benedictus in secula seculorum Amen. Anno Christi 1449 (rubr). Expliciunt Theoremata de esse et essentia edita a fratre Egidio Romano ordinis fratrum sancti Augustini. Deo gratias Amen.

Voir E. HOCEDEZ, *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia.* Texte précédé d'une introduction historique et critique, Louvain 1930, pp. 1-159. L'éditeur de Louvain ne connaît pas le ms. de la Bibliothèque Jagellonne. Dans le texte du ms. il y a une lacune depuis « de compositione agimus -- dicitur enim ibi », f. 7v, voir les pages 52-53 de l'édition.

2. f. 23r-25r. THOMAS DE AQUINO (?) *De natura verbi Intellectus.*

Incipit tractatus de verbo sancti Thome de Aquino (rubr). Quoniam circa naturam verbi sine qua imago trinitatis non invenitur in homine expressa ... — ... facilius et citius acquiritur. Et hec de verbo dicta sufficiant.

Doctoris Angelici divi THOMAE AQUINATIS... *Opera omnia* ed. Fretté, Paris, Vivès, 1871-1880, XXVII, pp. 268-272 ; cf. S. THOMAS AQUINATIS *Opuscula omnia* ed. MANDONNET, Paris, Lethielleux, v, pp. 369-375.

3. f. 25v-26v. THOMAS DE AQUINO (?), *De principio individuationis.*

Incipit tractatus s. Thomae de individuatione (rubr). Quoniam due sunt potentie cognoscitive in homine sensus scilicet et intellectus manifestum est ... — ... per materiam primam que est earum subiectum. Et hec de principio individuationis dicta sufficiant. Explicit (rubr).

Cf. éd. Vivès, XXVII, 512 ; Lethielleux, v, 193-196.

4. f. 26v-28r. THOMAS DE AQUINO (?), *De natura accidentis.*

Incipit tractatus de natura accidentis s. Thomae de Aquino (rubr).

Quoniam omnis nostra cognitio a sensu incipit, sensus autem obiecta sunt accidentia ... — ... homo quidem est species quia est homo et de homine species predicatur. Et hec de natura accidentis dicta sufficiant. Secundum sanctum Thomam de Aquino.

Cf. éd. Vivès, XXVIII, 1 ; Lethielleux, V, 193-196.

5. f. 28v-32r. Thomas de Aquino, *De principiis naturae.*

Incipit de principiis naturae (rubr) s. Thomae. Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero est actu ... — ... ita principia substantie sunt principia omnium aliorum. Deo gratias. Explicit tractatus de principiis nature doctoris s. Thome de Aquino ordinis predicatorum. Deo gratias.

Cf. S. Thomas Aquinas, *De principiis naturae*. Introduction and critical text by John J. Pauson, Fribourg-Louvain, 1950 ; Lethielleux, I, 8-18.

6. f. 32r-42v. *Pseudo*-Augustinus, *Praedicamenta.*

Augustini predicamenta (rubr). Summus Aristotiles trutinando cacumiam (!) rerum in duo divisit quicquid in orbe fuit, scilicet in substantiam et accidens. Et querit quare secundum ista duo principia rerum non sunt distincta tantum duo predicamenta. Super quo talis danda est ratio ... — ... maioris valoris f. 34r : et hoc non contingit ex ipsa creatione sed ex tali dispositione rei, et hec de substantia dicta sufficiant. (Suit un dessin). Arbor predicamenti substantie (en bleu).

f. 34r. Sequitur de predicamento quantitatis. Notandum quod quantitas ... — ... f. 35r. bicubitatione et tricubitatione, et hoc de quantitate dicta sufficiant.

f. 35v. Arbor predicamenti quantitatis (en bleu).

f. 35r-36r. De predicamento relationis (rubr.). Sequitur de predicamento relationis. Notandum quod aliter sumitur relatio in grammatica ... — ... hec filiatio. Et hec de relatione dicta sufficiant.

f. 36v. Arbor predicamenti relationis (en bleu).

f. 36v-37v. Sequitur de predicamento qualitatis. Qualitas quandoque large accipitur ... — ... surgit dissimilitudo. Et hec de qualitate dicta sufficiant.
Arbor predicamenti qualitatis (en bleu).

f. 37v-38v. Sequitur de predicamento actionis. Actio sic describitur ... — ... ut iste cursus, et sic de aliis. Et hec de actione dicta sufficiant.
Arbor predicamenti actionis (en bleu). Item alia arbor actionis (rubr.).

f. 39r. Sequitur de predicamento passionis. Passio quandoque dicitur ... — ... est in predicamento actionis. Et hec de passione dicta sufficiant.
Arbor predicamenti passionis (en bleu).

f. 39r-40r. De predicamento situs (rubr). Sequitur de predicamento situs. Situs est dispositio partium in toto ... — ... ad modum substantialis forme. Et hec de situ sufficiant.

Arbor predicamenti situs (en bleu). Item alia arbor situs rubr).

f. 40v-41r. Sequitur de predicamento ubi sive ubitatis. Describitur autem ubitas ab Aristotile sic ... — ... et hec continentia castri. Et hec de predicamento ubi sive ubitate sufficiant.

Arbor predicamenti ubi (en bleu).

f. 41r-41v. Sequitur de predicamento quando. Quando vero et ubi a predicamento quantitatis denominantur ... — ... ut hec mensura diurna. Et hec de quando sive quandoitate sufficiant.

[Arbor predicamenti] quando.

f. 41v-42v. Sequitur de predicamento habitus. Hoc autem predicamentum est quedam proprietas derelicta ex ornamento ... — ... maioris valoris sunt vestes istius quam illius. Et hec de decem predicamentis dicta sufficiant.

f. 42r. Arbor predicamenti habitus.

Le texte des Praedicamenta du Ps. Augustin dont nous avons donné la description plus haut, est très rare. On ne le trouve pas parmi les traités Ps. Augustiniens qu'on connaît jusqu'à présent ; en dehors de la Bibl. Jagellonne, on ne l'a trouvé que dans un ms. de Prague, dans lequel l'incipit est un peu différent de l'incipit du ms. de la B. J., c'est le ms. 1536 (de 1446), f. 192-198. En tête de notre texte une citation qui provient du Liber de Ornamentis verborum Marbodi Redonensis episc., son vers sur Aristote est identique au commencement de notre traité. Cf. PL, 171 col. 1684-85.

7. f. 43r-44r. Traité anonyme *De quinque Praedicabilibus.*

Quinque predicabilia sint : genus, species, differentia, proprium et accidens. Genus sic describitur a Porfirio ... — ... sicut occisio, combustio et similia. Et hec ad presens de quinque predicabilibus dicta sufficiant.

8. f. 44. *Tabula distinccionis principiorum.*

— principium extrinsecum sine motu ut Deus
— principium extrinsecum cum motu ut celestia
— principium intrinsecum et cum motu ut natura

Hec proponitur secundum diversas existentias ipsorum principiorum.

sec. Aristotelem

— materia hyle
— forma usiosis
— opifex Deus

Disinctio princ. sec. Plat.

— Tugaton pater

Hec proponitur secundum diversos modos intelligendi. Unde fere ubicumque loquitur Aristoteles secundum diversos existendi modos, loquitur Plato sec. diversos modos intelligendi.

— nous mens et filius *sec. Macrobium* — anima mundi-spiritus s.	Hec proponitur secundum diversos modos regendi. Et est ideo principium Togaton dicitur pater, quia potentia ; filius quia sapientia, dicitur noys. Spiritus sanctus dicitur anima mundi, quia amore et bonitate Deireguntur omnia.
ignis aqua terra aer	Hec proponuntur secundum diversitatem materiarum
Causa efficiens causa formalis causa materialis causa finalis	Hec proponitur secundum diversitatem habitudinum principiorum
numerus punctalis ut unitas numerus linearis ut binarius numerus superficialis ut bis duo numerus cubicus ut bis duo bis	Ista sunt principia similitudinaria cum qualibet enim re similitudinem habet aliquis istorum numerorum.

9. f. 44v-62. Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili.*

Liber (rubr). Incipit liber de intellectu et intelligibili fratris Magni Alberti. Cuius primus tractatus est de natura intellectus, capitulum primum que sit libri intentio et quis dicendorum ordo (rubr). Sicut a principio istius operis diximus scientia de anima non satis complete habetur ... — ... Altissimum enim est huiusmodi negotium et prime philosophie egens inquisitione. Explicit de intellectu et intelligibili secundum Albertum.

Cf. Albertus Magnus, *Opera omnia*, éd. Borgnet, Paris, Vivès, 1890-99, t. IX. 477-521. Aux ff. 46, 47, 47r, 48v, 49, 51, 54, 57rv, 60rv, 61rv il y a des gloses marginales, écrites par Jacques de Gostynin (voir p. ex. le ms. B. J. 505 et 315). Voir aussi ma dissertation « Jacques de Gostynin et son commentaire sur le Liber de causis », *Studia mediewistyczne*, (Etudes médiévales), II (sous presse).

10. f. 63r-75v. Traité anonyme *De relatione.*

Tractatus de relationibus (rubr.) Quae sunt res predicamenti relationis per se (rubr.) De predicamento relationis querunt aliqui que sunt res huius generis per se, patet autem ex nuncupatione generis, quod eius essentia in respectu consistit ... — ... ordo est id quod quodammodo rationabiliter extentum subicitur priori et posteriori in terminis suis.

Titres des questions suivantes :

2. Quomodo nominande sunt res predicamenti relationis.

3. Quid sit generalissimum huius predicamenti et quomodo nominandum.

4. Divisio huius predicamenti per differentias et subaltericis species usque ad athema.

5. De modo diffiniendi res predicamenti relationis.

6. Quod unum correlativorum non diffiniat reliquum.

7. Quod differentie et species huius generis sunt contrarie sicut in aliis predicamentis.

8. Quomodo se se (!) habent ad invicem contraria et correlativa et ad subiecta.

9. De diversis modis considerandi contraria et diffiniendi ea.

10. De correlativis que conveniunt nomine et diffinitione, utrum unica relatione sese respiciant vel duabus.

11. De correlativis quorum unum est essentialiter ad aliud et reliquum actualiter.

12. Quomodo idem accidens potest esse in diversis generibus.

13. Que sunt proprie ad aliud solum secundum nomen vel secundum dictionem.

14. Quomodo genus potest esse ad aliquid cum nulla specierum sit ad aliquid.

15. Quomodo se habet oppositio simplex ad relationem.

16. Sufficientia quattuor modorum oppositionis.

17. Differentia inter potentiam et aptitudinem in naturis.

18. De compositione istorum generum : quando, ubi et positione et habitu ad invicem et de eorum sufficientia.

19. Quomodo ista quatuor : quando, ubi, positio, habitus fundantur similiter relationes aliquas.

20. Quod creatura relata sit per suam essentiam.

21. Quod in creatura non est natura prius esse quam ab alio esse.

22. Quod materia omnino prima relativa sit per suam essentiam.

23. Quomodo idem possit esse substantia et relatio.

24. Quod hoc nomen creator imponitur a relatione que est in creatura et creatore.

25. Quomodo hec nomina creator et creatura imponuntur ab eadem relatione diversimode.

26. Utrum huiusmodi relativa : creator, dominus, gubernator et similia Deo conveniant an ex tempore.

27. De virtute huius proprietatis relativorum.

28. Dubitatio. An istis relationibus presens et posterius conveniat simul esse natura, cum responsione probabili.

29. Oppositio contra responsionem cum alia responsione probabili.

30. Determinatio duarum dubitationum ostendens quomodo presens et posterius simul sunt natura.

31. Solutio cuiusdam dubitationis : accidentis ex relatione, hominis prescientia et predestinatio.

32. Solutio oppositionis facte in principio de relatione prioritatis divine ad creaturam.

33. Quomodo prius et posterius radicatur super una materia quasi a termino ad terminum.

Nous n'avons pas réussi d'établir quel est l'auteur de ce traité. En considérant les problèmes dont on s'y occupe et les autorités qu'on y cite, on peut supposer qu'il fut composé vers la fin du XIIIe ou le commencement du XIVe siècle.

11. f. 77^r-84^v. *<Thomas Sutton ?> Tractatus de esse et essentia.*
Nous donnons le texte de cet opuscule dans notre dissertation.

12. f. 86^r-125^v. <Johannes Wyclif>, *De universalibus.*

Tractatus de universalibus realibus (rubr.) Wilhelmi Anglici (en bleu). Libellus de quinque universalibus continet 15 capitula cuius primum capitulum premittit trimembrem distinctionem de universalibus (Prooemium) ... — ... et declarando descriptionem cum aliis dubiis imponit finem isti tractatui. Capitulum primum (rubr.) Impugnando errores de unversalibus et sic circa universalia sunt tria introductoria prenotanda (Textus) ... — ... ad quorum notitiam summa ista apperit aggressum. Qui dicit alfa et omega sit gloria Christo. Sunt que anglicana mirvelli quoque vilhelmi. Explicit (rubr.).

M. Heitzman a identifié ce traité (voir : *Jana Wyclefa traktat de universalibus i jego wplyw na uniwersytecie praskim i krakowskim*, *Archiwum komisji do badania historii filozofii w Polsce*, v. II, 2e partie, Kraków 1926 (« Le traité de universalibus de Jean Wyclef et son influence à l'université de Prague et de Cracovie »). Voir aussi S. H. Thomson, *Some latin works erroneously ascribed to Wyclef*, *Speculum* 3 (1928) 383. Un texte analogue conservé dans le ms. B. J. 1855 et 848 et dans plusieurs mss. européens est une œuvre de Wyclef, et le texte publié par M. H. Dziewicki, *De universalibus* (Wiclef, *Miscellanea Philosophica*, v. II) est une œuvre de son disciple, Stanislas Znoima. Nous pouvons ajouter à la liste des mss. donnée par Heitzman et par Thomson le ms. de la Bibliothèque de l'Université de Wroclaw, IV F 7, où le De universalibus de Wyclef est donné comme traité anonyme au f. 304-351. — Il est intéressant que dans le ms. B. J. 1855 Wyclef est appelé Guillaume l'Anglais, ce qui n'est pas le cas dans les manuscrits de Prague. Il est donc possible que les sources de notre manuscrit se trouvent en Angleterre. Quant à Guillaume l'Anglais, un détail intéressant devrait être mis au point. Le copiste ajoute à la fin du traité de Wyclef les mots : « suntque anglicana mirwelli quoque Wilhelmi ». Leur sens est — nous semble-t-il — que le copiste affirme qu'il connaît encore une autre œuvre sur un sujet semblable, par l'Anglais Mirwelli, dont le nom propre est Guillaume, de même que celui de l'auteur du traité qu'il vient de copier. J'ai constaté qu'il y a dans les bibliothèques anglaises un traité « De universalibus Mirvelli » ou bien « Milverius Wilhelm », qui vivait vers le milieu du XIVe s. (voir p. ex. *Dictionary of National Biography*, v. 38, London 1894, p. 42), c'est sans doute le personnage mentionné. Mirwell-Milverius apparaît quatre fois à Oxford : Bodleian Lib. 2593 ; New College 289 ;

Magdalen Coll. 162 ; Oriel College 35 ; en outre, j'ai trouvé un ms. de ce traité dans la Bibliothèque de l'Université de Prague, ms. 1536 ; ceci confirme la thèse connue des rapports fréquents entre ces milieux au XIVe et XVe siècle, ainsi que la possibilité de la provenance de notre manuscrit d'Oxford.

13. f. 127-130v. *Ex Alberti Magni De intellectu et intelligibili theoremata XIV.*

Incipit tractatus de intellectu et intelligibili Alberti Magni (rubr.). Capitulum primum (rubr.). Virtus cognoscitiva animae animalium de necessitate non est a seipsa, quia iam esset causa cognitionis in omnibus aliis ... — ... et ita intellectus agens est ut ars vel artifex ad intellectum possibilem.

C'est un extrait du deuxième livre du De intellectu et intelligibili d'Albert le Grand (Tractatus unicus de perfeccione naturali intellectus) en 14 longues thèses. Cf. Borgnet, IX, 503-520. Il y a un extrait identique dans le ms. Erfurt Qu 15 f. 56-58, daté de 1352. Cf. W. SCHUM, *Beschreibendes Verzeichniss der Amplonianischen Handschriften Sammlung zu Erfurt*, Berlin 1887, p. 295.

14. f. 131r/v. *Ex Gundissalini, De processione mundi excerpta.*

Incipit tractatus de materia et forma prima (!) (rubr.). Invisibilia Dei per ea que facta sunt a creatore mundi investiganda, sunt enim creatoris mira opera invisibilis creature. In libro enim sapientie dicitur per magnitudinem creature et speciem potest multipliciter creator videri ... — ... alia forma spiritualis, alia corporalis, alia media, alia substantialis, alia accidentalis. Substantialis vero dicitur creata ex nihilo, accidentalis que ex coitu materie et forme generatur.

C'est un extrait du *De processione mundi* de Gundissalinus, éd. G. BÜLOW, *Beiträge*, Münster, 1925, v. XXIV, 3, p. 1-42.

15. f. 132r/v. Traité anonyme *De formarum distinccione.*

Incipit tractatus de formarum distinccione (rubr.). Forma est multiplex, seu multiplex habet esse, quia prius per naturam antequam uniatur cum aliquo est aliquid in se prius, secundo posterius informata materia, sub tertio esse perficit compositum, sub quarto sic non perficit unum ita quod non possit perficere aliud ... — ... et talem abscisionem oportet esse in omni scientia quia omni scientia de universali est sine illud (!) secundum naturam et esse phisicum.

Un traité identique à celui que nous venons de citer se trouve aussi dans le même ms. d'Erfurt, Qu 15 au f. 48v.

16. f. 132v-133v. Commentaire anonyme sur le *De hebdomadibus* de Boèce.

Incipiunt Ebdomades Boetii (rubr.). Queritur quare iste propositiones dicuntur hebdomades. Dicitur quod sunt ebdomades in plurali numero. Et ebdomades grece sunt regule ... — ... quod est in se terminare actum essentie terminantis.

Ce sont de courtes notes explicatives de huit thèses choisies dans l'opuscule de Boèce (voir Vivès, 28 (1889), p. 469-481 cum Comm. s. Thomae). Grâce à leur terminologie « quo est » et « quod est » ces thèses ont eu un rôle important dans l'histoire de la formation de la doctrine sur la différence réelle entre l'essence et l'existence. Les commentaires de cet opuscule sont donc très importants pour la philosophie et demandent une étude et une élaboration systématique ; il s'agit surtout des textes qui n'ont pas encore été publiés. Dans les collections de manuscrits polonais on trouve beaucoup de tels commentaires, le plus souvent c'est un commentaire anonyme, qui commence par les mots : « Sapientia est dea scientiarum » (Voir p. ex. ms. B. J. 2087 f. 273-277 ; Wroclaw BUn IV Q 19 f. 14-23 ; *ibid.* IV Q 20 f. 257-281 ; Wroclaw, Ossol., 734 ; Poznan Bibl. du Grand Séminaire 46 f. 234-238.

17. f. 134-143. Aegidius Romanus, *De universalibus.*

Incipit tractatus Egidii de Roma (rubr.). De universalis entitate. Pro quo notandum quod triplex est differentia entium unde sunt enim entia que vere sunt entia secundum philosophum 3° et 4° methaphisice que totaliter extra animam habent esse, huiusmodi sunt res nature ... — ... hec sicut credo secundum mentem peripateticorum de universalis natura attracta quibus diligenter invigiles receptis loycorum ineptiis quibus frequenter inest fantasia pro intelligentia opinio pro scientia, garrulitas pro facundia, litigium pro doctrina. Explicit.

Liste des questions :

1. Dubitatur de universali sub qua harum differentiarum sit quod habeat esse vere in rebus.
2. Queritur sub quo predicamento universale reponi debeat.
3. Consequenter queritur de universalis divisione.
4. Queritur consequenter de origine universalis.
5. Consequenter queritur de universalis simplicitate.
6. Queritur consequenter de universalis localitate et tempore.
7. Queritur consequenter de universalis abstraccione.
8. Queritur consequenter qualiter universale menti inhereat.
9. Queritur consequenter utrum universale possit intelligi.
10. Queritur consequenter de universalis habitudine ad sua supposita.
11. Queritur consequenter utrum unum possit esse in pluribus suppositis.
12. Queritur consequenter utrum dato quod universalis forma sine suppositis non possit subsistere, an corruptis corrumpatur.

Dans *Le opere di Egidio Romano*, Firenze, 1936, G. Bruni, en énumérant les manuscrits connus de cet opuscule, met *De universalibus* à la seconde place. Mais on ne peut pas dire avec certitude lequel des manuscrits parmi ceux qui contiennent les différents textes du *De universalibus* et qui sont signés du nom de Gilles, est l'œuvre authentique de Gilles, on ne sait pas non plus s'il a écrit un ou plusieurs

traités sur ce sujet. Bruni énumère les manuscrits qui citent Gilles de Rome expressis verbis comme auteur du *De universalibus*. Ce sont :

1. Questio de universalibus ; Utrum universalia sint in partibus, ms. Erlangen 485 f. 83.

2. ms. B. J. 1855 f. 134-143 (d'après un renseignement de A. Birkenmajer).

3. Liber de universalibus : Circa unitatem numeralem substantiarum, ms. Vat. Lat. 828 f. 127-28 ; Erlangen 213 f. 81-82.

4. Questiones de intentionibus primis et secundis : utrum una intentio, Erfurt Q 293 f. 43.

Dans le ms. de la Bibliothèque de l'Université de Wroclaw IV Q 1 du commencement du xve siècle (f. 53ra-61va), qui provient du dominicain Nicolas Fructus de Padoue, se trouve un texte identique *De Universalibus*, qui y est attribué à Gilles de Rome ; ceci témoigne en faveur du ms. de Cracovie :

f. 53ra-61va. Incipiunt questiones universalium Egidii Romani. In summa huius libri quattuor consideranda occurrit ... — ... garrulitas pro facundia, litigia pro doctrina. Expliciunt questiones universalium doctoris egregii Egidii Romani ordinis heremitarum scripte per me fratrem Nicolaum Fructus ordinis predicatorum in ydus Januarii anno dom. 1423 Padwe (13.I.).

Le texte du ms. 269 de Budapest a aussi un explicit semblable à celui de Cracovie et de Wroclaw, on y attribue *De Universalibus* à saint Thomas f. 137-146.

18. f. 143^{v}-148. <STANISLAUS DE ZNOJMA>, *De universalibus*.

Cum multis in philosophia prima famosis visum sit oportere non esse formas ... — ... secundum propriam ideam equi, idee tamen (le texte s'arrête).

Ce sont les trois premiers chapitres du *De Universalibus* par Stanislas Znojma. Le texte entier se trouve parmi les œuvres de Wyclef dans l'édition de DZIEWICKI (*Miscellanea Philosophica* II v. V).

19. f. 183-192. Quatre questions philosophiques anonymes du commencement du xive siècle (parchemin).

I. f. 183ra-184ra. Oportet arbitrari de universale principia universalia primitius investigare ... — ... minus provectorum ad maiora provehi. Et tamen ista omnia dicta sunt secundum unam opinionem que est bene probabilis.

II. f. 184ra-187vb. Questio est utrum sit una materia superiorum et inferiorum, et quod non ... — ... quantitatem non habeat et per hoc patet de tota questione secundum Egidium. Deo gratias.

III. f. 187vb-190ra.

1. Utrum forma substantialis educitur de potentia materie secundum aliquid eius preexistat.

2. Queritur secundum principale sc. queritur utrum alique forme materiales possunt in esse produci virtute alicuis (en marge :) Questio Bernardi de Trilia.

3. Tertium principale sequitur, utrum scilicet forme substanciales que educuntur de potentia materie secundum aliquid eius preexistant in materia in actu.

Et in hoc sit finis istius questionis compilate ex diversis doctoribus.

IV. f. 190ra-192vb. Utrum anima sit in qualibet parte corporis ... — ... ad aliqua membra. Et hec sufficiant de tota questione.

Description bibliologique

Date du ms.

Le ms. se compose de deux parties, l'une en papier f. 1-182, qui a été transcrite vers le milieu du xve siècle (le premier traité est daté 1449) et d'un cahier en parchemin à la fin du ms., f. 183-192, écrit en cursive gothique du commencement du xive s. (?), sur un parchemin qui fut d'abord gratté. Le texte original est visible sous les rayons ultra-violets (son contenu ne fut pas identifié). Après avoir analysé et comparé les écritures, il me semble que le texte primitif n'a pas été écrit plus tard qu'au xiiie siècle — et peut-être même au xiie, car l'on remarque des ę. Ce manuscrit a reçu sa forme actuelle après 1454, c'est la date qui se trouve sur le document de Jean de Oświęcim Beber, on s'est servi de ce document comme de feuillet de garde de la reliure.

Cahiers, réclames, custodes, mains.

1.	octernion	(8+7)	f. I+1-14,	recl. forma tocius		
2.	sexternion	(6+6)	f. 15-26	« ab ipsa re	cust.	II-us
3.	sexternion	(6+6)	f. 27-38	« sequitur de pnto	cust.	III-us
4.	quinternion	(5+5)	f. 39-48	« habet virtutem	«	IV-us
5.	septernion	(7+7)	f. 49-62	« —	«	V-us
6.	«	(7+)	f. 63-76	« —	«	VI-us
7.	quaternion	(4+4)	f. 77-84	« —	«	VI-us
8.	octernion	(8+8)	f. 85-100	« persone individuum	«	VII-us
9.	«	(8+8)	f. 101-116	« quod productio que est creatio	«	VIII-us
10.	quintern.	(5+5)	f. 117-126	« —	«	IX-us
11.	quatern.	(4+4)	f. 127-134	« —	«	X-us
12.	sextern.	(6+6)	f. 135-146	« cum termino	«	XI-us

13.	«	(6+6)	f. 147-158	«	—	«	XII-us
14.	«	(6+6)	f. 159-170	«	—	«	XIII-us
15.	«	(6+6)	f. 171-182	«	—	«	—
16.	quintern. parchemin	(5+5)	f. 183-192	«	—	«	—

Feuilles blanches : 1n1b ; 62^{v} ; 77$^{r/v}$; 85$^{r/v}$; 126$^{r/v}$; 148^{v}-182.

Mains : A f. 1-77
B f. 77-84 ; 134-143 ; 143-148
C f. 86-126
D d'une main antérieure (commencement du xive s. ?)

Filigranes : Dans le premier cahier, le plus distinct, f. 2 et 8, une croix, semblable à Briquet 5443 (Brandenbourg 1450) ; f. 152-153, tête de bœuf sommée d'une fleur portée par un trait (inconnue de Briquet).

La provenance du manuscrit.

Jean de Oświęcim, custode de l'église de saint Florian à Cracovie, professeur de théologie à l'Université Jagellonne vers la moitié du xve siècle fut le propriétaire de notre manuscrit, comme on le voit sur la page extérieure du premier feuillet de garde ; il l'a légué à la Bibliothèque de la Faculté des arts.

Il est difficile de déceler de quelles sources dérive le contenu de notre manuscrit, qui renferme des textes aussi rares que *De universalibus* de Gilles de Rome, les *Praedicamenta* du Ps. Augustin, le texte anonyme *De relatione*, etc. Prague serait indiquée par la présence du *De Universalibus* de Wyclef et du *De ideis* (*De universalibus*) de St. Znojma — et par Prague, Oxford, avec lequel des liens étroits unissaient Prague. Nous avons remarqué que dans notre ms. l'œuvre de Wyclef est attribuée à Guillaume l'Anglais ; ce n'est pas le cas dans les manuscrits de Prague. Le nom de Guillaume Mirwell, dont les *De universalibus* sont cités à Oxford et à Prague (voir p. 15) nous fait conclure que les traités contenus dans notre manuscrit proviennent de Prague et d'Oxford.

Wladyslaw Senko.

TRACTATUS DE ENTE ET ESSENTIA[1] [a]

Capitulum primum

Quia tota philosophia realis ex cognitione esse et essentiae dependere videtur, cum prima sint, quae ab intellectu concipiantur, et super ipsa scientiarum omnium tam principia quam subiecta fundentur, idcirco utilis est horum inquisitio, qua non solum notum fiet, quid per ipsa intelligere debeamus, sed eadem ad alia facilius inquirenda facilior intelligendi additus patefiet. Et quia super hac materia philosophorum virorum pugna pertinax invenitur, qui super hoc diversa sentientes multa diffuse tractaverunt, quorum etsi nullius[b] opiniones in toto sequi velimus, quia quantum nobis apparet, neutra pars veritatem ad plenum tradidisse videtur, utile tamen esse putamus eorum intentionem quantum ad aliqua in medium declaranda adducere, ut per hoc id quod de hac re dubia dicturi sumus clarius innotescat.

Igitur circa huius quaestionis veritatem inquirendam generaliter tria per ordinem declarare curabimus : primo quidem, quid per essentiam et esse detur intelligi, secundo, quae inter ea differentia sit assignanda, rei scilicet an rationis tantum, tertio difficultates, quae ex his emergere possunt, cum earum rationibus adduceremus.

Quantum ad primum, ut modo scire procedamus, primo quid sit essentia breviter ostendamus, non enim huius gratia sermo principaliter assumitur, quia quantum spectat ad praesens de eius significatione apud nullos in dubium vertitur. Essentia igitur non aliud videtur esse quam rei natura sive quidditas, quae per definitionem significatur. Et quia per definitionem solum principia rei essentialia exprimuntur, ideo a significatione essentiae excluditur omne id, quod non est de intellectu quidditatis rei, sicut humanitas, quae est hominis essentia, includit solum principia essentialia, quae sunt de intellectu humanae speciei, et praecidit a sua significatione quidquid potest humano supposito evenire,

1 B. J. 1855, f. 77r-84v.

a. Ms. Tractatus de esse et essentia fratris hervei ordinis predicatorum.
b. ms. ullius.

sive sit accidens sive esse ; sic ergo essentia a suo intellectu excludit ipsum esse, quod ad suppositum pertinere videtur. Et hoc de significatione essentiae scire sufficiat.

Nunc ergo quid ipsum esse significet videamus. Circa quod sciendum, quod aliqui simpliciter asserunt, quod esse idem est quod creatio et e converso[2], vel si aliquid super ipsam addit hoc est solum quidam respectus ad creationem. Hoc autem triplici ratione conantur ostendere. Et ut eorum verba multa inpertinentia omittamus, solum vim rationis primae breviter adducemus, quae in hoc consistere videtur. Secundum enim Philosophum nono Metaphisicae actio et operatio se habent quasi complementum et perfectio ; esse autem est complementum et perfectio essentiae, cum in tantum producatur et creetur in quantum ipsa accipit esse ut quandam eius perfectionem ; cum ergo creatio dicat quandam actionem et per consequens perfectionem in essentia susceptam, videtur quod realiter sit idem quod ipsum esse. Secunda ratio breviter in hoc consistit : secundum Philosophum quinto Physicorum motionis non est motio, nec generationis generatio, sive ut terminus, sive ut subiectum, eodem modo nec actionis actio ; et cum actio sit quaedam perfectio et complementum, ut dictum est supra, perfectionis non erit perfectio nec complementi complementum ; perfectio igitur non suscipietur in perfectione, nec complementum in complemento, nec tamquam in subiecto, nec tamquam in termino, sed potius id, quod erit suscipiens, se habebit ut possibile et perfectibile, creatio ergo tamquam perfectio et complementum in essentia suscipietur se habenti ad modum recipientis et possibilis. Tertia ratio in hoc etiam breviter consistit : motus enim secundum Philosophum tertio Physicorum definitur quod est actus entis in potentia secundum quod in potentia. In qua definitione duo ponuntur : unum, quod spectat ad acquisitum esse, et quantum ad hoc dicitur, quod motus est actus, licet imperfectus, hoc autem non diceretur, si mobile non haberet aliquid de eo ad quod movetur ; aliud vero est, quod spectat ad acquirendum (77^{v}) esse, et istud est formalius in motu quia ratione acquirendi sumitur potentialitas, quae[c] est quasi differentia specifica motus, cum sit actus entis in potentia secundum quod huius. Cum ergo creatio sit actus quidam differens a motu ex parte huius, quod dicitur entis in potentia, quia non praesupponitur aliquid ex parte

2 Godefroi de Fontaines soutenait la thèse que esse = creatio dans le Quodl. IX, qu. 6 ; on accentuait cette position déjà de son temps, comme nous le voyons dans "*Table des divergences et innovationes doctrinales de Godefroid de Fontaines*" publiée par Hoffmans, *Revue Néosc.* 36 (1934) 412-436 : Item quaestione sexta contra Thomam quia ostendit et determinat quod creatio est idem cum essentia et esse creati, sive differant re sive non. Et quod creatio non addit super creatum neque rem absolutam neque relativam. Et ibi contra Aegidium, quia (Hoffmans lit ici « qui », ce qui est faux) ponit creationem idem cum esse.

c ms. quia est.

possibilis, cum tota ratio facti sit potentia facientis, manifestum est, quod creationem definientes dicemus : ' est actus entis in actu secundum quod in actu '. Quod enim creatur non habet aliquid de eo, quod acquirit per creationem, et aliud non, sed habet totum simul, et ideo non est in actu et in potentia, sed in actu tantum. Est ergo creatio actus entis in actu secundum quod huius, sed actus entis in actu non est aliud quam ipsum esse, ergo realiter idem est creatio et ipsum esse. Addunt tamen sic dicentes, quod licet creatio dicat ipsum esse creaturae, simpliciter fundatur tamen in eo respectus quidam ad creatorem ; sed esse cum tali respectu non dicit aliam rem quam solum esse ; et ideo volunt simpliciter, quod creatio significet ipsum esse creaturae ut proprium significatum, licet super hoc praedictum respectum includat.

Sed hoc stare non potest, cum enim esse significet aliquid absolutum, ut istimet et idem confitentur[3], creatio autem secundum suam absolutam considerationem sive significationem non absolutum, sed relationem significet, ut infra patebit, recte incidunt in opinionem quam reprobare volunt, eorum videlicet, qui volunt, quod esse super essentiam addat solum respectum ad creatorem. Quod autem creatio non dicat rem absolutam, sed relationem in creatura, sic potest ostendi : in omni enim mutatione duplex invenitur processus, unus ab uno termino motus in alium, sicut de albedine in nigredinem devenitur motu dealbationis ; alius modus attenditur ab agente in patiens, in quantum videlicet ipsum patiens, dum est in termino motus, consequitur quandam relationem sive dependentiam ab agente, prout ab ipso habet esse. Quantum autem hos duos [*sic*] processus different oportet loqui, nam secundum primum processum, quia res transmutatur de forma in formam sive de potentia in actum, et hoc mediante motu sive mutatione, motus habet reduci ad genus sui termini, terminus enim motus continetur in potentia in ipso motu. Et ideo dicere possumus, quod id secundum quod aliquid mutatur in aliud est aliquo modo illud ad quod mutatur, sicut via est aliquo modo terminus in quantum est eius acquisitio ; in creatione autem non potest attendi iste processus. Cuius ratio est : quia in qualibet transmutatione est invenire aliquod subiectum commune, ut patet <ex> termino mutationis, ratione cuius vocatur quidam transitus de uno in aliud, quod esse non posset, nisi termini mutationis, qui sunt oppositi, in aliquo convenirent. Propter quod illud proprie mutari dicitur, quod aliter se habet nunc et prius. Nec refert utrum tale subiectum commune sit ens actu, sicut est in motu alterationis, augmenti et decrementi et loci mutatione, sive sit in potentia, sicut est in generatione et corruptione substantiae. Cum ergo in creatione non sit dare aliquod commune subiectum, propter quod posset dici illud, quod creatur aliter se habere nunc et prius, nec in creante sit ponere aliquam transmuta-

3 Cf. Godefroid de Fontaines, *Quodl.* III, p. 8.

tionem, manifestum est quod talis processus in creatione non invenitur. Et ideo nullo modo potest dici mutatio, licet per modum mutationis significetur. Imaginamur enim ante mundi creationem fuisse tempus et secundum hoc accipimus rem creatam aliter se habere nunc et prius, cum creatura non esset, cum tamen hoc secundum veritatem dici non possit, ergo processus primus, quo ab uno termino in alium devenitur, in creatione significari non potest. Et quia secundum hunc processum mutatio sive motus non potest dici terminus, quem res per talem transitum consequitur, patet quod creatio non potest dici ipsum esse, quod creatura dicitur consequi per creationem.

Relinquitur ergo, quod in creatione solum alius processus inveniatur, quo videlicet factum ab agente relationem propriae dependentiae consequitur. Si enim substraheremus ab actione et passione motum (78r) sive processum de uno termino in alium, non remaneret nisi quaedam habitudo patientis ad agens, quae habitudo in patiente non esset aliud quam relatio dependentiae secundum quam referretur ad agens ut ad suam causam. Idem per omnia oportet intelligere in nomine creationis. Non enim potest accipi ut moveri sive ut motum esse, cum ibi nullum subiectum commune inveniatur, nec potest accipi ut accessus sive transitus ad rem creatam, cum ibi non sit assignare terminos oppositos.

Erit ergo secundum suam essentiam creatio quaedam habitudo sive relatio ad creatorem[d] cum inceptione sive novitate essendi et secundum hoc creatio ponit aliquid reale in creaturam, sed non rem absolutam, sed solum respectivam, secundum <quam> creatura realiter a creatore dependet. Et sic creatio hoc modo sumpta assignanda est in genere relationis, non autem actionis vel passionis. Si autem creatio active sumatur tunc nihil aliud est, quam divina actio, quae idem est quod divina substantia, subintellecta tamen aliqua relatione ad creaturam, non rei, sed rationis. Nam in omnibus, quae ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, et non e converso, in eo quod ab altero dependet relatio realiter invenitur. In altero vero secundum rationem tantum, ut patet per Philosophum in Praedicamentis de scientia et scibili et similiter in quinto Metaphysicae.

Per ea, quae dicta sunt, patet solutio ad rationes in contrarium factas. Nam quando dicitur, quod actio sive operatio est quaedam perfectio et esse similiter, nihil facit ad propositum, si intentio Philosophi ibidem consideretur ; probat enim quod semper actus est finis et perfectio potentiae, distinguit tamen quod quarumdam potentiarum finis est solus usus, sicut quando operatio est perfectio operantis ut visus videntis et speculatio speculantis, in quibusdam vero potentiis sit aliquod operatum praeter usum, sicut praeter aedificationem sit domus, et tunc talis operatio est perfectio facti et non facientis. In omnibus tamen potentiis

d ms. ad creationem.

hoc unum est, quod operatio est finis et perfectio potentiae, et hoc principaliter videtur intendere in toto illo libro. Quando ergo a simili concluditur, quod esse idem est quod creatio, cum esse sit perfectio essentiae, patet, quod a mente Philosophi receditur, maxime cum ostensum sit supra, quod creatio non est mutatio, ut per hoc posset dici, quod sit actus creati. Nam si active sumatur significat divinam substantiam relatione quadam intellecta ad creaturam, ut dictum est supra ; si vero passive sumatur, ut proprie sumi debet et secundum quod de creatione loquimur, sic est quaedam relatio realis in creatura, significativa tamen per modum mutationis, ea ratione qua novum esse a creatore suscipitur.

Per hoc etiam patet solutio ad secundam rationem quando dicebatur, quod sicut motus non est motio, ita nec perfectionis perfectio et caetera. Dicimus, quod creatio secundum quod aliquid ponit in creatura non est actus sive perfectio, sed potius relatio sive habitudo dependentiae, quam creatura consequitur esse sive actum essendi a creatione suscipiendo. Per hoc ulterius patet solutio ad tertiam rationem : nam si creatio secundum quod aliquid ponit in creatura non est in genere actionis vel passionis, patet quod non est actus entis secundum quod est in actu, ut per hoc solum a motu differat, quia est actus entis in potentia, immo cum eo nullam habet consequentiam quantum ad veritatem, nisi ratione habitudinis vel dependentiae, quae inter movens et mobile consideratur, ratione cuius motus in genere relationis poneretur, sicut ponimus creationem.

Capitulum secundum

Viso quid sit creatio ac per hoc ostenso, quod non est idem realiter quod esse, si esse rem absolutam <significat> consequenter restat hoc videre. Circa quod est sciendum, quod quidam ex adverso supradictis vicis contradicentes dicunt, quod esse nullam rem absolutam ponit in essentia vel supra essentiam, sed realiter est idem cum ea (78v), nisi quia addit respectum quendam ad creatorem prout ipsa essentia est in effectu. Ad cuius evidentiam distinguit duplex esse, scilicet esse essentiae et esse actualis existentiae. Esse quidem essentiae non est aliud quam ipsa essentia habens ideam in Deo, et tale esse est illud, quod significat definitio, quia definitio indicat quid est esse rei. Esse vero actualis existentiae est illud idem esse, nisi quia addit respectum dependentiae ad productorem rei, prout res in actu effecta est, ut ex hoc essentia creaturae dicatur esse in quantum est creata sive prout est effectus creatoris et non per aliquam rem sibi additam. Et secundum hoc dicitur quod quaelibet creatura[e] participat esse in quantum est similitudo in

e ms. creatura.

effectu expressa a Deo, sicut si sol produceret radium voluntate, ipse radius sic productus esset similitudo solis absque additione alterius rei, sic etiam creatura, ut dicunt, voluntarie a Deo producta dicitur participare esse divinum, non propter additionem alicuius dicentis aliam rem ab ipsa essentia. Non ergo est imaginandum, quod ipsa essentia participet esse, quasi sit aliquid substratum ipsi esse, ita quod esse sit aliquid informans et perficiens essentiam creaturae, sicut forma perficit materiam sibi substratam, talis enim imaginatio falsa est ; sic ergo concludit, quod esse sit idem quod essentia addens solum praedictum respectum[4].

Hoc autem stare non potest, quod possumus ostendere quadruplici ratione. Et primo ex parte participationis. Nam si esse supra essentiam non adderet nisi respectum, tunc ipsa essentia, sicut seipsa, referretur ad creatorem, prout est in actu effecta, sic etiam seipsa esset sive existeret, sicut videmus, quod materia per seipsam est potentia, quia seipsa et per suam essentiam ad formam refertur, utpote quia talis dependentia in eius essentia fundatur. Eodem modo si ipsum esse non sit aliud quam essentia cum tali respectu in ea fundato, per seipsam erit, quia in sua essentia habet, unde sit similitudo divini esse, sicut haec albedo, cuius essentiam similitudo consequitur, seipsa est similis alteri albedini in actu existenti. Sed si essentia creaturae per seipsam est sive subsistit, erit ens per essentiam, et per consequens sui causa essendi, quod soli Deo habet convenire.

Praeterea, hoc idem apparet ex parte definitionis, sequeretur enim, quod nulla definitio de re absolute dari posset. Constat enim, quod in definitione naturae sive essentiae, sive actu existat sive non, solum principia essentialia ponuntur et excluduntur omnia alia, etiam habitudo ad causam essentiae. Sed si esse non dicat aliud quam respectum in essentia creaturae fundatum, talis respectus convenit essentiae ex natura sua, sicut secundum nos, qui ponimus ipsum esse dicere rem absolutam, simpliciter sibi ex natura sua debetur talis respectus sive habitudo ad dantem illud esse. Unde manifestum est, quod esse creaturae[f], quod est participatum, sine dicto respectu nec intelligi, nec definiri posset. In definitione ergo cuiuslibet entis creati semper eadem habitudo ad causam suam <inveniretur>, et sic nulla definitio erit absoluta, quod falsum est, possum enim intelligere essentiam lapidis absque eo, quod intelligam habitudinem ad causam, sive actu existat in re, sive in causa sua tantum.

Praeterea, dicta positio apparet impossibilis ex parte productionis. Si enim in re corporea non aliud ponimus quam essentiam cum dicto

4 C'était l'opinion de Henri de Gand que l'esse n'est qu'un rapport (respectus) au Créateur (voir *Quodl.* qu. 9 de l'édition de Venise de 1613, fol. 11v et fol. 153 va) :

f ms. esse creatura.

respectu, nullam differentiam invenimus inter creaturam et divinam personam productam, ponimus enim in personis divinis haec duo : essentiam scilicet et respectum et ex hoc salvamus in eis rationem productionis, dicimus enim essentiam esse terminum productionis propter virtutem relationis personam constituentis. Et licet in divinis proprie non sit dependentia, quia omnium personarum (79r) est unum et idem esse tamen ratione relationum in eis dependentia invenitur. Dependet enim filiatio a paternitate in quantum filius filiatione constitutus producitur a persona constituta relatione paternitatis. Si ergo in eo, quod a Deo producitur et habet esse diversum ab eo, aliud ponatur quam essentia cum respectu ad hoc, quod habeat esse dependens et defectivum, non ergo esse creaturae, quod est deficiens et aliud ab esse divino solum respectum dicit.

Praeterea, dicta positio est impossibilis ex parte relationis. Sicut enim probat Philosophus quinto Physicorum, motus non terminatur ad aliquod respectivum nisi per accidens, in quantum videlicet aliqua res absoluta per motum acquiritur, quam aliqua relatio consequi potest, sicut dealbationis motus terminatur ad albedinem, quae est res absoluta, quam relatio similitudinis consequitur. Sed quod dictum est de motu, quod per se ad relationem non terminatur, intelligendum est de omni actione, per quam aliquid in esse producitur. Cum ergo creatura per actionem divinam consequitur esse a Deo, oportet, quod esse dicat rem aliquam absolutam, ad quam terminetur divina actio. Nec potest dici, quod ipsa essentia sit illud, ad quod principaliter divina actio terminetur, essentia enim ut essentia est non est obiectum divinae actionis, nisi in quantum essentia ab ipso Deo esse suscipit et in quantum est actu, non vero in quantum est essentia. Non enim essentia seipsam suscipit, sed aliud a se, ad quod divina actio terminatur tamquam ad obiectum proprium, cum esse sit per creationem, ut in De causis habetur quarta propositione. Oportet ergo, quod esse non dicat solum respectum, sed aliquod absolutum cum habitudine dependentiae ad creatorem.

Capitulum tertium

Postquam ostendimus, quod <esse> non sit ipsum esse creaturae, quia non est idem quod creatio ut primi dicebant, nec est respectus tantum ut dicebant alii, nunc restat ostendere, quid ipsum sit, per viam propositionis. Primo ergo, ne in aequivoco laboremus, sciendum est, quod ens dupliciter sumi potest : nominaliter et participialiter[5] ;

5 Nous trouvons une division identique chez Sutton dans la *Quaestio disputata* XXVI (éd. Pelster, *op. cit.*, v. 34) et dans le *Quodl.* III, qu. 8, *ibid.*, p. 54 ; il diffère d'une manière fondamentale de l'avis de Hervé, pour lequel le « ens ut nomen » et le « ens ut verbum » ne sont que des manières différentes d'une conception de l'être dans l'ordre logique (voir ms. Vat. Lat. 850, f. 40-42).

secundum quod sumitur nominaliter derivatur ab essentia sive ab esse essentiae et dividitur secundum Philosophum quinto Metaphisicae per decem praedicamenta ; loquendo ergo de tali ente possumus dicere, quod quaelibet res est ens per suam essentiam, cum per essentiam suam sit in praedicamento. Homo enim per suam essentiam est animal, corpus et substantia et per consequens ens, quod substantiam, corpus et animal significat. Alio modo sumitur ens participialiter, quod ab esse actualis existentiae derivatur, unde et ipsam rei existentiam[g] significat.

De hoc ergo ente sive esse loqui intendimus et de hoc loquendo dicimus, quod unumquodque est ens per participationem praeter Deum, qui est et qui existit et subsistit actu per essentiam suam ; unde solus ipse est suum esse. Patet ergo quo modo res differenter potest dici ens per essentiam et per participationem. Et ad veritatem quidem primae propositions non requiritur de necessitate, quod res sit in actu, nam dato, quod nullus homo existat in actu, haec tamen est vera : homo est animal, et corpus, et substantia, et caetera, et per consequens ens, quod in illis praedicamentis essentiam rei significat. Non enim talia praedicamenta exprimunt rei existentiam, sed potius subiecti notificationem et necessariam habitudinem praedicati ad subiectum. Et huius est ratio, quia corrupta re adhuc remanet scientia. Non enim per scientiam quaeritur actualitas rei, sed necessaria habitudo passionis ad subiectum propter necessariam habitudinem definitionis ad definitum, ad quam non requiritur, quod res actu existat.

Ex his, quae dicta sunt possumus etiam videre, quid sit illud esse, quod forma dicitur dare materiae, et illud, de quo dicimus, quod unius rei unicum est esse[6]. Circa quod est sciendum, quod forma adveniens materiae perficit eam, in quantum materia habet esse aliquo modo specificatum per ipsam formam. Materia enim (79^{v}) ad speciem rei pertinet, in quantum sub propria forma intelligitur, et tale ens est perfectio materiae, non autem formae, quia nihil seipsum perficit. Et istud est illud esse, quod dicitur dare forma materiae, quod nihil aliud esse videtur, quam ipsa forma, vel participatio formae in materia. Nam ipsa forma per seipsam perficit materiam immediate. Ex quo patet, quod tale esse est esse essentiae sive pars eius, sine qua res non habet intelligi ; cum enim intelligo humanitatem, quae est essentia hominis, intelligo corpus perfici per animam, intelligendo autem corpus perfici per animam intelligo corpus habere esse per animam. Patet ergo, quid est illud esse, quod forma dicitur dare materiae.

Sed ulterius ex materia et forma consurgit essentia, quae est perfectio totius, et ab ista tota essentia fluit esse, quod dicimus diversum ab

6 Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones de esse et essentia* qu. 9, ed. Venise, 1503.

g ms. essentiam.

essentia, sicut actum a potentia. Est enim ipsum esse actualitas essentiae, quo in actu effecta subsistit. De tali quidem esse intelligendum videtur, quod dicitur unius rei unicum est esse, id est existere. Nam quaelibet res unica actualitate subsistit. Posset tamen intelligi de primo esse, quod forma dicitur dare materiae, quia etiam tale esse unum est in unaquaque re composita. Hoc refert si in composito ponantur plures formae substantiales, quia etiam secundum ponentes plures formas oportet ponere unum tale esse tamquam principale et perfectum aliorum. Sed quia multae formae subsistentes inveniuntur, in quibus non potest dici, quod materia perficiatur per formam, vel habeat esse per eam, cum tales formae materia careant, ideo consequentius et verius dicitur, quod hoc quod dicitur unius rei unicum est esse intelligatur de esse actualis existentiae, hoc enim in omnibus invenitur. Et praedicta propositio taliter est intelligenda.

De hoc ergo esse loquendo intendimus ostendere, quid sit, postquam ab alio esse ipsum disiunximus. Est ergo sciendum, quod tale esse rem absolutam ponit superadditam essentiae rei, quod nihil aliud est quam ultima et prima actualitas eius. Non enim significare possumus naturam aliquam seu formam in actu, nisi prout significamus eam esse. Ex quo patet, quod ipsum esse comparatur ad essentiam sicut actus ad potentiam, aliter tamen quam forma ad materiam. Nam forma sic est actus materiae, quod materia nullam actualitatem dicit, nec in genere, cum nulla res in praedicamento vel genere per materiam constituatur, nec in essendo seu subsistendo, cum esse materiam non consequatur. Esse autem sic est actus formae sive essentiae, quod ipsa essentia actualitatem praedicamenti significat, nam per eam res definitur et in specie collocatur. Ipsam etiam formam esse per se consequitur, intellectus enim est in actu in quantum habet formam, sed quia nulla res sufficit, quod sit causa essendi sui, si habet esse causatum, oportet, quod tale esse rei sit influxum a Deo creaturae. Erit ergo esse causatum et a principiis essentialibus rei, et ab aliquo exteriori principio, quia in tantum esse fluit ab essentia[h] et eam consequitur, in quantum ipsa coniungitur essendi principio et ab ipso sub esse producitur.

Ut tamen praedicta considerentur et nostra intentio clarius elucescat, imaginandum est, quod divinum esse se habeat ad modum cuiusdam lucis solaris diffusae per totum diafanum aeris et ipsa et natura creata se habent ad modum diafani corporis. Dices autem, quod illa lux est splendida per essentiam suam, corpus vero diafanum in tantum splendet sive lucet in quantum lumen participat a dicta luce, non enim lumen habet radicem in diafano. Imaginemur ulterius, quod dicta lux solaris sua virtute producat corpus diafanum, quod producendo semper ei assistat et suo lumine perfundat ; et corpus sic productum in tantum

h ms. esse fluit ab esse.

actu subsistat in quantum lumen participat. Constat autem (80r) quod corpus, dum sit a luce, producitur seu lumen participat a luce producente ex natura suae diafaneitatis, quod magis apparet, si diceremus ipsum lumen se incorporari ad modum coloris, quod dicitur esse quaedam lux incorporata in corpore terminato. Dicemus tunc lumen in diafano causari, et ex principiis essentialibus eius in quantum aptum natum est lumen perfundi, et in natura sua hoc unum sibi incorporetur, cum secundum dictam suppositionem ipso lumine actu subsistat ; positum est enim ipsum corpus secundum se totum sic a luce produci, quod eius lumine participato subsistit. Sed quia, ut dictum est, corpus non potest sibi esse causa lucendi, cum lumen a se non habeat, ideo dicemus lumen in diafano causari principaliter a sole, lumine diffundente.

Manifestum autem est ex dictis lumen participatum esse quandam aliam rem a natura diafani et a sole lucente. Per eundem modum dicimus de Deo creatore respectu creaturae. Est enim Deus ipsum esse universale, cuius participatione omne creatum est sive subsistit. Producendo ergo essentiam creaturae semper sibi assistit per influentiam sui esse, quia ubique diffunditur et creatura actum essendi participat, dum sic sub esse divino producitur. Ipsa igitur essentia creaturae erit sicut quoddam potentiale ad modum corporis diafani, ipsum vero esse erit sicut perfectio et complementum essentiae se habens ad modum lucis inmissi et participati, et secundum hoc dicemus omnem rem componi ex q u o est et q u o d est. Ex quod est quidem scilicet essentia, quae ut quoddam potentiale ipsi esse substernitur, et ex quo est scilicet esse, quod in ipsa essentia suscipitur tamquam actus et complementum eius. Producendo ergo Deus rem subsistentem totam simul producit et creat, esse[i] tamen in essentia producit, sicut actuale in potentiali, et essentiam sub esse, sicut potentiale sub actuali. Et quia essentiam esse per se consequitur, supposito tamen influxu Dei, sicut diafanum aeris est participatio lucis, secundum factam suppositionem, <scilicet> supposito solis influxu. Ideo dicere possumus, quod esse sit causatum immediate a principiis essentialibus rei sive formalibus, quasi formalis effectus essentiae per modum complementi finalis, et nihilominus a Deo ut a principio efficiente est immediate causatum in quantum sua virtute, rei quam causat sive producit actum essendi influit vehementius et immediatius, quam naturale agens respectu proprii effectus ; propter quod omnis creatura actualem existentiam participare dicitur ex divino influxu.

Ex his, quae dicta sunt, aliqualiter patere potest, quid per ipsum esse significare velimus. Et haec sufficiant quantum ad primam partem propositae quaestionis.

i ms. essentia

Capitulum quartum

Postquam visum est, quid per esse et essentiam detur intelligi, restat ostendere, quae sit differentia inter ea assignanda. Ubi statim ex praemissis concludere possumus, quod inter ea sit ponenda differentia realis et non rationis. Cum si esse dicit aliquam rem absolutam essentiae superadditam, sicut visum est supra, tamen ut convenientior sit procedendi modus, primo ostendamus omne quod ab alio differt re vel ratione differre, deinde rationes adducamus ad ostendendum realem differentiam inter esse et essentiam debere assignari.

Quod autem omne quod differt re vel ratione differat hinc manifestum esse potest : omne enim, quod est, vel est res aliqua extra animam habens esse, vel est modus rei, vel est res tantum per intellectum formata. Accipiantur ergo duo nomina : aut enim significabunt duas res in re extra productas et non tantum per intellectum conceptas, et tunc causabitur differentia realis, aut non significabunt duas res nec secundum unam diversimode per intellectum apprehensam, vel sub diverso modo se habendi, et tunc causabitur differentia rationis. Non enim diversus modus se habendi causat (80v) differentiam realem, cum modus rei non sit ipsa res, nec iterum diversa operatio intellectus facit diversitatem realem in rebus apprehensis. Nam ens rationis, quod est ens intellectus, ex opposito condividitur enti naturae. Et sic patet, quod omnis differentia ad has duas reducitur.

Quod autem ponit Commentator, quod est quoddam differre per intentionem, reduci potest ad differentiam rationis. Intendere enim est actus animae ad quem pertinet de eadem re diversas intentiones formare, sicut de eodem aliter et aliter sumpto format intellectus intentionem speciei et generis. Et quod iste sit eius intellectus patet ex quarto Metaphysicae, ubi dicit, quod ens et unum non dicunt unam intentionem, cum tamen constet, quod ipse vult, eandem rem significare ea sub diversa tamen ratione. Si tamen inveniatur ab eo dictum, quod accidens significat intentionem additam substantiae, hoc pro tanto dicit, quia accidens modicum habet de entitate ; secundum enim Philosophum septimo Metaphysicae accidentia magis sunt entis quam entia. Unde quodam modo assimilantur entibus rationis, cum in rei veritate accidens a substantia realiter differat. Patet ergo omne differens ab alio, re vel ratione differre.

Secundum hoc ergo ad principale propositum venientes dicamus realem differentiam esse omnino inter esse et essentiam. Et hoc multipliciter probatur. Et primo sic : si essentia est idem realiter quod suum esse, id conveniet ipsi esse[k] realiter, quod est proprium ipsius essentiae,

k ms. ipsi essentiae

et e converso : ipsi essentiae conveniet quod est proprium ipsius esse. Sed essentia in quibusdam creaturis est quid subsistens, ut in substantiis separatis et ipsum esse est actus purus et summa rei actualitas, ergo sequitur ex una parte, quod ipsum esse sit quid subsistens realiter sicut ipsa essentia, et ex alia parte sequitur, quod ipsa essentia sit actus purus realiter ; hoc autem soli Deo habet convenire, non autem creaturae. Unde Boetius in libro De hebdomadibus hanc sententiam aperte insinuans dicit sic : diversum est esse et id quod est ; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque subsistit. Ecce dicit diversitatem esse inter esse et id quod est, id est essentiam. Et hanc diversitatem significat per hoc, quod ipsum esse non est, id est subsistit, quia hoc proprium est essentiae. Ipsa tamen essentia in tantum est sive subsistit, in quantum accipit essendi formam, id est ipsum esse, quod est quasi forma et actus essentiae. Patet ergo ex intentione Boetii, quod esse[l] in rebus creatis non potest dici subsistens, sed tantum ipsa essentia. Si tamen compositione materiae careat, nec iterum ipsa essentia potest dici actus purus, quia nec etiam subsistit, nec compositionem facit cum esse sicut accipiens cum accepto.

Sed forte quantum ad utramque conclusionem responderet aliquis, quod propter respectum sive habitudinem, quam ponit esse super essentiam, essentia habet subsistere per esse, non autem esse per se. Propter eundem etiam respectum seu habitudinem essentia non potest dici actus purus, sed actus potentialitati admixtus. Hoc autem non valet. Nam primo sequeretur, quod creatura per respectum subsisteret sicut persona divina, unumquodque enim per suum esse subsistit, deinde dicta habitudo sive respectus non faceret essentiam creaturae realiter esse possibilem, cum omnia huius <modi> rationem quandam dicant vel diversum modum se habendi. Potentialitas autem in qualibet <re> ad eius substantiam pertinet, hoc enim absolute et per se enti creato convenire videtur. Nec iterum propter talem additionem rationis, quam facit esse super essentiam removeretur, quin realiter ipsum esse esset per se quid subsistens sicut essentia, et ipsa essentia esset actus purus sicut esse. Hoc autem manifestam continet falsitatem, quia sequeretur, quod esse creaturae esset esse divinum et essentia creaturae similiter esset essentia divina.

Praeterea, omne quod (81r) participat aliquid est aliud ab eo, quod participatur, quod etiam ipsum nomen participationis ostendit. Nam id participatur proprie, quod deminutive in aliquo alio ab eo suscipitur. Si autem dicatur, quod essentia idem est realiter quod esse, impropriissime diceretur, quod essentia participet esse, nihil enim seipsum participat. Sed nihil est, quod ita proprie dicatur, sicut quod essentia participet esse, immo illa creatura participans[m] esse est ita propria et per

l ms. quod est.
m ms. participat.

se, sicut ista essentia divina est suum esse. Nam sicut esse per essentialia proprie convenit Deo, ita esse per participationem per se convenit creaturae. Sic ergo in Deo una et eadem res est esse et essentia, quia ibi non est participans et participatum, ita creatura in qua est participatio alia res est participans a participato, alioquin ratio participationis in creaturis locum non haberet, quod est contra naturam eius. Nec potest dici, quod esse creaturae participatum sit idem, quod esse divinum per omnia diffusum ad modum lucis solaris, quod in compositionem rerum illuminatorum non venit, et tamen omnia lucere facit, quae ipsum participant. Nam esse, quod creatura participat, aliquam compositionem cum ea facit et ad ipsam pertinet, saltem quantum ad suppositum, alioquin numquam corrumpi posset, quia esse divinum de se et in se semper stat idem, creatura autem ex hoc corrumpitur, quia esse proprium perdit. Habet ergo creatura aliquod esse sibi proprium et aliquod ab esse divino. Oportet igitur, quod dicatur, quod sicut esse divinum est per se manens purum et impermixtum et in nullo receptum, licet per omnia diffusum, sic esse creaturae aliud ab ea existens, est esse participatum utpote deminutum in ea vel in alio receptum. Et huic est quod esse creaturae dicitur quaedam similitudo sive participatio divini esse, quia quod Deus habet essentialiter et perfecte, creatura habet participative et deminutive.

Praeterea, nullum respectum vel a re extrinsecum, cuiusmodi est extrinseca habitudo dependentiae effectus ad causam, potest esse ratio, quod res absoluta subsistat, immo e converso. Absolutum est causa et ratio, quod respectum, vel quicquid est extrinsecum a re, existat sive inhaereat. Cum ergo super essentiam esse solum respectum addat vel quandam extrinsecam habitudinem ad creatorem, ut dicunt, essentia sit quid absolutum subsistens per se[o], sequitur, quod respectum et quod est a re extrinsecum, sit ratio quod absolutum subsistat, quod est simpliciter impossibile. Cui etiam repugnat ratio nominis. Ex hoc enim dicitur esse res, quia est aliquid vel aliquid habet, puta subsistentiam vel actum essendi. Ex hoc autem aliter competit habere respectum in quantum est ad aliud, non ergo esse est respectus vel aliqua habitudo extrinseca, sed aliquod absolutum, in quo huiusmodi habitudo fundatur. Ex hoc removetur distinctio, quam aliqui faciunt dicentes, quod quaedam essentia est, quae proprietate suae naturae est sive subsistit, et talis est essentia divina, quae est suum esse ; quaedam vero essentia est, quae non est nec subsistit proprietate suae naturae, ut essentia creaturae, sed habet quod sit, ut refertur ad suum efficiens et ut est effectus Dei. Et ideo dicunt, quod creatura est sive subsistit quadam extrinseca participatione et illa extrinseca participatio secundum eos etiam pertinet ad praedicamentum de accidente, eo modo quo relatio accidit suo funda-

o ms. subsistens per esse.

mento. Sed si ea dicta sunt superanda considerentur quomodo videlicet res absoluta non potest in esse constitui per aliquod extrinsecum et dependens, cum unaquaeque res actu subsistat per esse tamquam per aliquid sui, patet quod extrinseca participatio non sufficit ad hoc quod essentia creaturae sit sive actu subsistat, nisi dicta participatio extrinseca dicat vel includat aliquod aliud participatum, puta actum essendi. Et tunc nobiscum conveniet.

Praeterea, cum dicimus creaturam actu existere vel subsistere, aut hoc est quia aliud a Deo suscipit, aut nihil (81ᵛ) non autem est dicendum, quod nihil, quia sic a seipsa esset et per seipsam subsisteret, quod soli Deo convenit ; suscipit ergo aliquid ; aut igitur illud, quod suscipit est idem cum ipsa, aut diversum ; non potest dici, quod sit idem cum ipsa, quia tunc seipsa subsisteret sicut prius, et cum unumquodque subsistat per actum, sequitur, quod ipsa creatura esset actus subsistens, quod supra ostendimus esse falsum. Dictum autem est supra, quod nihil proprie seipsum suscipit[p], dicitur autem propriissime, quaelibet creatura a Deo esse suscipere ; erit ergo tale susceptum aliquid a creatura diversum.

Sed hoc potest intelligi dupliciter. Nam aut hoc est a creatura separatum sicut est esse divinum, quod nulli rei est inmixtum et tamen per omnia diffusum, aut in ipsa existens. Sed primum non potest stare, quia sequitur, quod nulla creatura posset corrumpi ut ostensum est supra ; relinquitur ergo, quod sit in ipsa existens. Non autem potest dici, quod sic sibi inhaereat quasi aliquid extrinsecum affixum ad modum solius habitudinis vel respectus vel cuiuscumque dependentiae relatae, quia sic creatura per solam habitudinem relatam esset, et sic absolutum per respectum actu subsisteret, quod omnino falsum est, ut supra dictum est. Oportet ergo, quod tale susceptum sive a creatura participatum sic sit in ipsa existens, quod dicat aliquid absolutum, quo tamquam ultimo sui complemento subsistat ; hoc autem dicimus esse.

Praeterea, nullum simplex potest esse subiectum vel obiectum productionis in creaturis. Nam sicut simplex actus repugnat productioni in quantum tale, omne enim quod producitur est potentiale, quia ad modum se habet recipientis et patientis. Si autem tale, quod sit purum[q] potentiale repugnat etiam productioni, quia in emanatione effectus a causa est considerare aliquod receptum sive datum, quo producibile actu fiat. Si ergo removeatur a producto illud unde recipiat et illud quod recipiebatur, proculdubio productionis ratio tollitur. Non enim proprie aliquid dicitur componi ex re et respectu, non enim albedo dicitur composita, quod alteri sit similis vel ipsa materia, quia ad suam formam refertur ex natura sua. Et ideo si aliquod agens produceret albedinem similem aut materiam dependentem, non dicetur propter

p ms. quod nihil proprie et seiptum suscipit.
q ms. purus.

huius respectus rem compositam producere. Oportet ergo, ut patet ex praedictis, omne compositum esse productum ex duobus realiter differentibus : ex recipiente scilicet et recepto. Nec refert quo modo ista duo nomines, sive esse et essentiam, sive actum et potentiam, sive quod est et quo est.

Praeterea. Sicut illud, quod cadit ab intellectu divino in quandam potentialitatem cadit, alias ab actu producente non dependeret, ita quod cadit ab unitate divina in quandam multitudinem cadit, alias ab unitate producente non differret. Cum ergo omnis creatura cadat per creationem ab unitate divina, necesse est quod habeat in se quandam multiplicitatem compositam[r] et hanc dicimus fieri ex esse et essentia. Et hoc expresse dicit Algazel in sua Metaphysica, cuius verba sic iacent. Est igitur in eo, scilicet producto, multitudo ; unius quidem, quod est simile materiae et alterius, quod est simile formae ; loquitur autem de productione intelligentiarum, in quibus secundum eum non est materia et forma, sed aliquid simile materiae, quae est sicut possibile suscipiens ipsum esse, et est aliquid simile formae, scilicet ipsum esse, quod in ipsa essentia suscipitur et contrahitur. Non autem creatura dicitur esse composita sive multiplex, si esse supra essentiam solum respectum ad creatorem adderet. Non enim res est composita propter respectum vel dependentiam, qua alteri refertur, sicut aliquis angelus non est compositus, quia est alteri similis (82[r]).

Praeterea. Si esse non dicit aliam rem ab essentia, sequitur quod una creatura non possit dici actualior sive potentialior alia, constat enim corpus non magis dependere a Deo quam angelum, cum utrumque sit a Deo productum ex nihilo. Et tamen constat corpus esse a numero potentialius et angelum corpore esse actualiorem. Ulterius dicimus unum angelum actualiorem altero seu potentialiorem, cum tamen uterque a Deo aequaliter dependeat. Ex quo patet, quod una creatura non dicitur alia potentialior, quia una habet duas partes, puta materiam et formam ut corpus, et altera sit solum forma subsistens ut angelus. Sed dicitur una alia potentialior seu actualior, quia una habet plus vel minus de actu essendi. Si ergo esse supra essentiam addit solum respectum seu dependentiam ad creatorem, non videtur ratio, unde unus angeglus dicatur actualior seu potentialior alio. Dictum est enim supra, quod omnis creatura aequaliter a Deo dependet et aequaliter ad eum refertur participatione extrinseca. Oportet ergo, quod illa differentia causetur ex eo, quod unius essentia apta nata est participare seu recipere magis et minus de actu essendi. Et sic patet, quod esse aliquam rem addit supra essentiam, et non habitudinem tantum.

Praeterea. Si esse idem est quod essentia realiter, sequitur, quod creatura aliqua non posset a Deo annihilari. Ad cuius evidentiam est

r ms. non compositam.

sciendum, quod non est intelligendum essentiam creaturae posse annihilari, ipsam de se desinere esse essentiam, quia essentia semper est essentia, nam tale praedicamentum per se et semper inest subiecto. Est ergo intelligendum essentiam creaturae posse annihilari, ipsam posse desinere esse sive actum essendi. Sicut ergo non est intelligibile, quod res seipsam accipiat, cum producitur, quia nihil seipsum recipit, ut dictum est supra, ita similiter non <est> intellegibile, quod res seipsam perdat, cum annihilatur. Nam si res seipsam acciperet vel seipsam perderet, res inciperet esse res et creatura inciperet esse creatura, et similiter creatura desineret esse creatura, quod est impossibile, immo contradictionem implicat. Nam sicut ista est per se vera et semper : homo est animal et numquam potest desistere homo esse animal, ita ista : homo est homo non potest desistere esse homo. Similiter ista est per se vera et semper : essentia est essentia, et creatura est creatura, nec umquam potest contra dictam veritatem divina potentia. Oportet ergo, quod res ex hoc annihilari possit, quod aliquod aliud ab ea separatur, seu quia aliquod amittat. Hoc autem non potest dici respectus tantum, quia sicut relatio acquiri non potest, nisi aliqua res absoluta acquiratur quam relatio consequi possit, ita relatio per se perdi non potest, nisi res absoluta perdatur, in qua dicta relatio fundatur. Non autem dici potest, quod essentia sit immediatum fundamentum praedicti respectus, quam perdendo annihilari possit, quia si dictus respectus essentiam per se consequeretur, ita quod suae naturae conveniret, non posset dictus respectus perdi, nisi essentia seipsam perderet, vel essentia desineret esse essentia, quod est impossibile. Si enim esse dicit eandem rem quam dicit essentia addens solum praedictum respectum, sequeretur, quod ipsa essentia seipsa formaliter sit et sic non poterit perdere esse sicut nec seipsam, quia sic essentia desineret esse essentia. Nullo ergo modo poterit salvari annihilatio.

Nam sicut secundum antiquos, qui non distinguebant materiam a forma substantiali, quia dicebant materiam esse quoddam corpus in actu, non poterit salvari corruptio per separationem formae a materia, ita nisi distinguatur realiter esse et essentia non posset in re esse annihilatio. Secundum enim factam suppositionem antiquorum sicut materia non separatur a seipsa, ita nec a forma substantiali, quae ab ea realiter non distinguitur. Erat enim secundum eos quoddam ens in actu per essentiam suam (82v) et ita non poterat sequi corruptio, quia corruptio est per separationem formae a materia, eodem modo nisi distinguatur esse ab essentia res subsisteret seipsa formaliter, quia ipsum esse idem esset realiter cum ipsa essentia creaturae, et ita annihilari non posset esse amittendo, nisi ipsa desineret esse essentia.

Oportet ergo, quod esse dicat aliam rem ab essentia et comparetur ad ipsam sicut actus ad potentiam. Et secundum hoc sicut ipsa creatura est producibilis et incipit actu subsistere per hoc, quod actu essendi

coniungitur, et sic quoddam compositum ex esse et essentia producitur, ita per decisionem istius actus essendi, qui est esse, ipsa creatura est annihilabilis, quia videlicet ipsum esse quod est aliud a se perdit, quo subsistebat ; et ita corpus annihilatur sicut tota res et potest corrumpi, quando a materia forma separatur, per quam tale esse sortiebatur. Ex his ergo rationibus patere potest realem differentiam esse inter essentiam et esse.

Et ad hunc intellectum concurrit forte intentio omnium philosophorum, quod patet ex modo loquendi eorum. Non enim salvari potest, quod creatura participet esse, vel quod esse recipiatur in essentia, vel quod in omni quod est citra primum est compositio ex esse et essentia, seu quod est et quo est, vel quod in omni eo quod est, est potentia et actus, et quod aliud est rem esse et quid est res, sicut aliud est unitatem esse et quid est unitas, et multa similia, nisi intendissent aut innuissent debere assignari realem differentiam inter praedicta duo et omnia componi ex eis tamquam ex duobus realiter differentibus. Sed quod non perfecte explicaverunt istam doctrinam puto provenisse ex difficultate materiae. Nam sicut antiqui philosophi Aristotelem praecedentes[8] passi sunt difficultatem in ponendo materiam primam, quam nescierunt distinguere a forma substantiali, quia non poterrant videre diversitatem formae et materiae tamquam duarum rerum ad invicem componibilium, quam tamen diversitatem perceperunt posteriores philosophi, eodem modo discendum esse videtur de essentia respectu esse, quorum diversitatem ad plenum non videntur percepisse praedicti philosophi. Posteriores, licet ab ipsa veritate coacti, semiplene et quasi balbutientes dictam diversitatem nobis inveniunt, ut patet ex modo loquendi eorum. Si quis tamen subtiliter considerat naturam entis creati omnino cogitur ponere realem differentiam inter esse et essentiam. Inter alios autem novos doctores, qui diversitatem rerum subtiliter indagaverunt praecipue venerabilis doctor frater Thomas primus fuit, qui nobis hanc veritatem expressit, quam in suis scriptis sparsim collectam collegimus et eam quantum potuimus secundum eius intentionem pro nostro modulo explicare curavimus.

Et ista sufficiant quantum ad secundam partem.

Capitulum quintum

Postquam vidimus, quid per esse et essentiam significetur, et quae inter ea differentia sit assignanda, restat tertio secundum ordinem praemissum removere difficultates, quae ex praedictis emergunt. Videntur autem praecipue et principales difficultates quattuor esse.

8 ms. Aristoteles praetendentes.

Prima est : si esse supra essentiam aliquam rem ponit, ad quod genus reducatur. Non enim videtur posse ad genus substantiae reduci, nam omnis substantia vel est simplex forma, ut in separatis a materia, vel materia, vel forma, vel compositum ex his quantum ad substantiam corporalem. Nullum autem istorum est ipsum esse, ut per se patet. Similiter non videtur posse reduci ad genus accidentis, esset enim substantia ens per accidens, cum actu subsistat per esse, ex quo etiam sequeretur, quod accidens esset pura perfectio et primum complementum essentiae, tale enim dicimus esse.

Secunda difficultas est : si esse aliam rem dicit in creatura, quam essentia, cuiusmodi sit ista compositio ? Aut sicut ex duabus partibus per se ad substantiam rei pertinentibus, aut non ; (83r) non autem potest dici, quod sit compositio sicut ex duabus partibus substantiae, quia tunc esse ad essentiam rei pertineret ita, quod sine eo non esset definibilis scilicet intelligibilis, quod patet esse falsum. Si autem dicatur, quod res componitur ex uno tamquam ad eius essentiam pertinentem et ex alio tamquam ad ipsam non pertinentem, nulla videtur compositio, nisi forte accidentalis.

Tertia difficultas est : si esse in essentia producatur sicut actus in potentia, quia videtur, quod esse aliquo praesupposito producatur, ex quo sequeretur, aut quod talis productio removeat creationem, aut quod sit similis generationi, qua forma in materiam introducitur.

Quarta difficultas est : si esse est proprius effectus Dei, quo modo idem effectus est immediate a Deo et ab agente naturali, quando videlicet res non per creationem, sed per generationem in esse producitur.

Quantum ad remotionem primae difficultatis considerandum est, quod facta suppositione tali, quod ens creatum dividatur in ens successivum et permanens, dicemus, quod omne quod est, aut est de genere permanentium, aut de genere successivorum, ad quorum neutrum per se spectat ipsum 'nunc'. Non enim est de genere permanentium, si secundum rationem formalem sumatur, nec etiam est de genere successivorum, cum sit terminatum seu continuatum partium sibi invicem succedentium ; quod autem terminat sive continuat partes successivas successione caret. Sed tamen 'nunc' sumptum secundum rationem formalem reduci potest ad genus successivorum tamquam terminus et complementum eorum, hoc ergo modo videtur se habere ipsum esse ad genus substantiae, quod maxime permanentiam habet respectu aliorum. Et secundum hoc dici potest, quod esse non est in praedicamento substantiae per se, cum non sit essentia, nec pars essentiae, unumquodque autem est in praedicamento per essentiam suam. Erit ergo in praedicamento substantiae per reductionem, sicut 'nunc' ad genus successivorum reduci potest, sicut dictum est. Sed est sciendum, quod esse in praedicamento substantiae per reductionem potest esse dupliciter : uno modo sicut principium substantiae faciens substantiam esse

substantiam, et hoc modo forma et materia in rebus compositis est in praedicamento substantiae per reductionem, sunt enim partes essentiae, quae per definitionem eius ingrediuntur ; alio modo aliquid ad praedicamentum reducitur sicut terminus et complementum eius faciens ipsam substantiam esse sive subsistere. Et hoc modo esse est in praedicamento substantiae reductive. Patet ergo, quod ipsum esse habet ipsam essentiam terminare sicut eius finale complementum, non quo substantia fiat substantia, sed quo fiat in actu. Quo modo autem esse habeat aliquid de conditione accidentis et ex hoc ad eius genus reduci possit, infra patebit.

Quantum ad remotionem secundae difficultatis sciendum est, aliqua duo ad invicem possunt componi dupliciter. Uno modo, quod ex <unione> componibilium resultat aliquod compositum in essentia, et tunc tale compositum constat ex illis duobus sicut ex partibus suae substantiae ; et hoc modo se habet materia et forma respectu compositi, quod ex his resultat. Alio modo contingit aliqua duo sic ad invicem componi, quod ex his resultat compositum in existentia non autem in essentia. Et tale compositum constat ex uno tantum ad eius substantiam pertinente, ex altero vero tamquam ex eo quo actuatur et in actu essentiae perficitur, sicut album secundum Aristotelem in Praedicamentis puram qualitatem significat, potest dici componi ex albedine tamquam ex eo, quod ad eius essentiam pertinet, et ex eo, quod album est, scilicet subiecto, quod albedini actum essendi sive inhaerendi tribuit.

Et isto modo dicimus omnem rem subsistentem componi ex esse et essentia ; sed ex essentia tamquam ex eo[t], quod pertinet ad naturam eius secundum quod substantia est definibilis et intelligibilis et in praedicamento locabilis, ex esse vero tamquam ex eo, quod naturam facit actu subsistere, et ideo dicitur cum ea facere compositionem in existentia (83v). Intelligatur ergo ipsum esse substantiae in actu effective adhaerere quasi ad modum cuiusdam superadditi ex principali esse consequentis in quantum divino[v] esse est coniuncta, ex cuius influxu principaliter substantia quaelibet esse consequitur.

Et ex hoc apparere potest quo modo esse potest dici praedicamentum accidentale et per consequens ad genus pertinere accidentis. Nam ex eo, quod nulla res creata est causa sui essendi, sed suum esse consequitur ex influentia eius, quod vere est et a seipso subsistit, verissime dici potest, quod esse accidit essentiae creaturae, quia ipsum a sua causa participat sive accipit. Non tamen est intelligendum, quod esset de genere accidentis, quod per novem praedicamenta dividitur, tale enim accidens consequitur individuum vel speciem in quantum absolute ex principiis eorum causatur. Unde non est ratio tenendi ipsi substantiae, cum substantia non subsistit accidente, sed potius substantia tali acci-

t ms. sed ex esse tamquam ex eo :

v ms. divine.

denti est ratio essendi vel potius inhaerendi, quia accidentis esse est inesse. Inest autem substantiae subsistenti per suum esse, quod dicitur substantiale ex eo, quod est complementum et actus eius. Et propter hoc ad genus substantiae simpliciter pertinet, ut supra patuit. Est ergo intelligendum, quod esse sit accidens substantiae creatae vel creaturae per comparationem ad Deum, cui esse non est accidens quasi aliunde veniens, sed est sibi naturale, ut sic dicam, ex principiis suae essentiae vel naturae sibi conveniens. Unde nomen suum dicit e s s e, ut patet Exodi scriptum, nomen autem rei naturam significat. Esse autem in tantum creaturae convenit in quantum sibi ab alio influitur, et propter hoc accidere dicitur. Et sub hoc significatu intelligenda sunt verba Hilarii dicentis : esse in Deo non est accidens, sed subsistens veritas. Ubi per oppositum dat intelligere, quod in quaelibet creatura esse non est subsistens, sed accidens. Licet ergo essentiam seu formam consequatur esse ad modum effectus formalis sive complementi finalis, ut dictum est supra, quia tamen <creatura> per se non est productiva sui esse, nisi sibi semper adsit influxus divinus, inde est, quod creatura dicitur participare ipsum esse quasi rem sibi additam utpote non totaliter a principiis suis emanantem, sed sibi a causa extrinseca venientem, poterit ergo ipsum accidens, inhaerens accidens dici, et substantiale ; inhaerens quidem in quantum essentia sibi ut actui subiicitur ad modum potentiale et recipientis ; accidens autem in quantum creatura ipsum <esse> non a se, sed aliunde consequitur ; substantiale vero in quantum est terminus et complementum substantiae quasi per eius principia formaliter constitutum ; patet ergo, quae et qualis sit compositio ex esse et essentia.

Tertia difficultas faciliter removetur. Non enim est necessarium, si aliquid in aliquo producitur, quod propter hoc non creetur. Sufficit enim ad rationem creationis, quod illud, quod in aliquo producitur de eius potentia non educatur. Si enim forma equi in aliquam materiam praeexistentem introduceretur sine eius transmutatione, quod esset de potentia materiae non educibilis, talis introductio non esset generatio, sed creatio. Et ideo dicimus animam rationalem humano corpori per creationem advenire, quia de potentia eius non educitur, licet praecedens dispositio eius infusioni cooperetur secundum exigentiam humanae perfectionis et ordinem divinae sapientiae sic naturarum gradus instituentis. Et si ista est de materia praexistente formae cuius introductio formae est creatio, dum tamen de eius potentia per actionem vel transmutationem agentis naturalis non educatur, multo magis hoc erit de essentia, quae ipsi esse non praeexistit, sed simul cum eo una productione creatur. Res ergo composita ex esse et essentia tota a Deo per participationem producitur, ita tamen, quod in hoc toto producto aliquid est ut potentiale et recipiens ut essentia et aliquid sicut actuale et receptum sicut esse. Et hoc maxime patet in rebus compositis ex materia et forma,

sicut in caelo, quod nullus dubitat ex materia et forma esse compositum et iterum per creationem in esse fuisse productum quantum ad sui totalitatem. Deus igitur in creando ipsum non egit ex aliquo praesupposito, quia totum simul unica productione produxit.

Unde constat, quod nihil est in caelo nec materia nec forma, quod non sit effectus Dei agentis. Et tamen manifestum est, quod caelum est compositum ex recipiente (84r) puta materia et recepto puta forma. Producendo ergo Deus caelum aliud produxit in aliquo eo, formam scilicet in materia, quam sic producendo caelum creasse dicitur. Sic etiam suo modo dici potest de essentia respectu esse, licet non ita hoc elucescat sicut in compositis ex materia et forma[x]. Non enim produxit seorsum essentiam aut ipsam suae productioni supponit, deinde esse in ea produxit sive eam ad esse deduxit, immo totam rem subsistentem simul producendo creat. Dictum est enim supra, quod simplex omnino non potest esse subiectum vel obiectum alicuius creationis vel cuiuscumque productionis. In hac autem re producta tota simul est intelligere, aliud ut recipiens sicut essentia et aliud ut receptum sicut esse.

Quid autem istorum sit prius ordine naturae idem forte dici posset, quod dicitur materia et forma alicuius simul tempore creari, comparatur enim esse ad essentiam sicut actus ad potentiam ut ostensum est supra ; patet ergo non obstante, quod esse producatur in essentia sicut receptum in recipiente. Productio talis est creatio, non autem generatio et hoc intelligendum est quantum ad ea, quae immediate a Deo producuntur. Quod autem in productione rei naturalis esse sit ab agente creato et ab agente divino et tamen creetur[y], infra patebit.

Ultimo ad remotionem quartae difficultatis accedendum est, ubi consideranda sunt duo. Primo quo modo esse est proprius effectus Dei in omni re, sive ab eo immediate producatur, sive mediante agente naturali. Secundo quo modo talis effectus est immediate a Deo et immediate ab agente naturali, quantum ad ea, quae per viam generationis in esse producuntur.

Sciendum est ergo quantum ad primum quod quando sunt aliquae causae producentes diversos effectus in aliquo tamen convenientes, necesse est, quod illud commune sit in virtute alicuius esse superioris, cuius est proprius effectus. Huius quidem ratio est, cum proprius effectus producatur a sua causa secundum propriam naturam eius, diversae autem causae diversas naturas habent, oportet, quod quaelibet earum proprium effectum habeat, diversum ab effectu alterius ; et si in aliquo communi conveniunt, illud non erit proprius effectus alicuius earum, sed alicuius superioris, in cuius virtute agit, sicut diversa complexionata ut piper et zinziber in hoc communi effectu conveniunt, qui est calefacere, et

x ms ex materia et materia.
y ms. et tamen non creetur.

tamen quilibet eorum habet proprium effectum ab effectu alterius in quantum scilicet alium effectum caloris inducit piper et aliud zinziber. Communis ergo effectus, scilicet calefacere, in communem causam reducetur, scilicet in ignem tamquam proprium eius effectum, cuius virtute praedictae causae particulares calefaciunt, diversum effectum caloris inducendo. Omnes autem causae creatae conveniunt in hoc communi effectu, qui est esse, licet singulae proprias effectus producant convenientes in hoc effectu communi, sicut equus generando equum facit esse, leo generando facit leonem esse et sic de aliis. Sic ergo omnes causae in hoc conveniunt, quod aliquod esse producunt, sed in hoc differunt, quia una tale esse producit puta equum illa vero leonem. Oportet ergo dare aliquam causam primam, cuius virtute omnes causae praedictae causent esse, quod sit proprius effectus illius causae ; hoc autem est Deus, qui est universalis causa omnium.

Quantum vero ad secundum, scilicet quo modo huiusmodi effectus sit immediate a Deo et ab agente naturali, sciendum est, quod secundum sententiam beati Dionisii in libro De divinis nominibus divina actio assimilatur actioni solis. Sicut enim sol non ratiocinando sive non praeeligendo omnia uniformiter calefacit et illuminat, quod autem diversa diversimode calefaciant et illuminentur hoc contingit propter diversitatem seu (84v) dispositionem recipientium, sic etiam Deus in quantum est auctor naturae omnia uniformiter agit respectu eorum maxime, quae per viam generationis fiunt. Sed quod non omnia uniformiter agantur, contingit propter diversitatem secundarum causarum et dispositionem materiae recipientis, communicavit enim Deus ex suae voluntatis arbitrio quibusdam creaturis dignitatem causalitatis. Et etiam sciendum, quod sicut probatur in libro De causis prima causa plus influit et vehementius in effectum secundae causae quam ipsa secunda causa. Deus ergo, qui est prima causa vehementius et intimius imprimit in effectum causarum naturalium quam ipsae causae naturales, earum scilicet virtuti operativae efficatiam tribuendo et ipsis effectibus actum essendi et existendi influendo.

Secundum hoc ergo dicere possumus, quod idem effectus, qui est esse, est totus a Deo et immediate, et totus a natura et immediate ; aliter tamen et aliter. Nam secundum quod omnis effectus communicat in eo quod illud esse est a Deo, cuius proprius effectus est ipsum esse ut dictum est, secundum vero, quod effectus habet tale esse est <a> causa secunda, quae in hoc videtur primae causae comparari effectum, videlicet ab effectu determinando sive distinguendo. Nam una causa naturalis ad tale esse disiunctum determinatur puta equinum et illa ad tale puta ad leoninum. Quia ergo in omni effectu agentis naturalis producitur esse, et tale esse ut agens quod producit equum, et tale esse puta equinum vel in natura equina. Ideo concurrit ibi actio divina tamquam principalis, quia esse producitur ; sed quia tale esse non est

esse universale, subsistens, sed receptum et determinatum in tali natura ad cuius productionem naturae auctor utitur agente naturali tamquam causa instrumentali, ideo etiam concurrit actio sive virtus agentis naturalis, quod quasi determinando habet effectum sub tali esse et non sub tali, dividit unum ab alio. Assistit autem divina virtus efficatiam praebendo secundae causae et in eo quod agit et in eo quod sic agendo distinguit sic quoque assistendo et influendo virtutem causalitatis in secundam causam ad effectum producendum per suam virtutem, quae idem est quod sua essentia immediate cooperetur. Sed quia unus effectus ab alio distinguitur in quantum sub tali esse subsistit et non sub tali, ideo ipsa secunda causa ut distinguens et determinans sua actione in virtute participata seu instrumentali <modo> ad eundem effectum producendum etiam immediate operatur.

Secundum hoc ergo, quod omnes effectus in esse communicant, immediate sunt a Deo tamquam a causa principali et universali, secundum vero quod ab invicem distinguuntur et dividuntur sunt immediate a causis naturalibus, quae ut divisae et instrumentales ad proprias et diversos effectus comparantur.

Ex his quae dicta sunt potest apparere quo modo esse in effectibus naturalibus immediate causatur a Deo et immediate a natura. Principia autem essentialia rei ad esse comparantur alio genere mediationis quodam modo in ratione causae efficientis, sed Deus sicut causa principalis, agens vero naturale sicut causa instrumentalis. Nam omnis causa secunda respectu primae rationem instrumenti habet[z].

z ms. Explicit de esse et essentia secundum Herveum ordinis predicatorum.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES ET DES OUVRAGES ANONYMES

Le romain renvoie au corps des articles, l'italique aux notes.

INDEX DES MANUSCRITS CITÉS

TABLE DES MATIÈRES

I. — Études

II. — Textes

IMPRIMERIE A. BONTEMPS. LIMOGES (FRANCE). — Dépôt légal : 1er trimestre 1961

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)

DÉPOT LÉGAL : 1er TRIMESTRE 1961

Année 1933 (Tome VIII). — Gr. in-8 de 446 pages.

J.-T. Muckle : *Isaac Israeli's definition of truth.* — P. Mandonnet : *Guillaume de Moerberke, traducteur des « Economiques ».* — M. Mandonnet : *Albert le Grand et les « Economiques » d'Aristote.* — Et. Gilson : *Roger Marston : un cas d'Augustinisme avicennisant.* — M. Patronnier de Gandillac : *Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly.* — A. Combes : *Un témoin du socratisme chrétien au XVe siècle : Robert Ciboule.* — Textes inédits. P.-W. Hoogterp : *Warnerii Basiliensis Paraclitus et Synodus.*

Année 1934 (Tome IX). — Gr. in-8 de 376 pages.

Et. Gilson : *Sens et nature de l'argument de saint Anselme.* — M. et C. Dickson : *Le cardinal Robert de Courson, sa vie.* — J. Paulus : *Le caractère métaphysique des preuves thomistes de l'existence de Dieu.* — L. Baudry : *En lisant Jean le Chanoine.* — L. Baudry : *A propos de la théorie occamiste de la relation.* — St. Swiezawski : *Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot.* — Textes inédits et notes. P. Léon Amoros, O. F. M. : *La teologia como ciencia practica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden à Escoto* — A.-E. Taylor : *Regio dissimilitudinis.* — D. Sharp : *Simonis de Faversham Quaestiones super tertium « De Anima ».*

Années 1935 et 1936 (Tome X). — Gr. in-8 de 418 pages.

M.-D. Chenu : *Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles.* — A. Hayen : *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée.* — D. Salman : *Algazel et les Latins.* — L. Baudry : *Sur trois manuscrits occamistes.* — G. Théry : *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche.* — J. Paulus : *Henri de Gand et l'argument ontologique.* — Textes inédits. Fr. Stegmüller : *Der Traktat des Robert Kilwardby, O. P., De imagine et vestigio Trinitatis.*

Années 1937 et 1938 (Tome XI). — Gr. in-8 de 344 pages (*épuisé*).

Année 1939 (Tome XII). — Gr. in-8 de 414 pages (*épuisé*).

Années 1940-1942 (Tome XIII). — Gr. in-8 de 416 pages (*épuisé*).

Années 1943-1945 (Tome XIV). — Gr. in-8 de 612 pages (*épuisé*).

Année 1946 (Tome XV). — Gr. in-8 de 492 pages.

Ed. Faral : Jean Buridan : *Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages.* — Et. Gilson : *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne.* — Et. Gilson : *La vertu de patience selon saint Thomas et saint Augustin.* — Jean Leclercq : *Le magistère du prédicateur au XIIIe siècle.* — P. de Lapparent : *Un précurseur de la Réforme anglaise, l'Anonyme d'York.* — L. Baudry : *Remarques sur trois manuscrits occamistes.* — R. Silvain : *Le texte des commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée.* — G. Vajda : *Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham Bar Hiyya.* — L. Mourin : *L'œuvre oratoire française de Jean Gerson et les manuscrits qui la contiennent.* — H. Pouillon : *La Beauté, propriété transcendantale chez les Scolastiques* (1220-1270). — A. Combes : *Sur la date des sermons universitaires de Gerson pour la fête du Jeudi Saint.*

Années 1947-1948 (Tome XVI). — Gr. in-8 de 346 pages.

R. Silvain : *La tradition des Sentences d'Anselme de Laon.* — A.-M. Goichon : *Une logique à l'époque médiévale : La Logique d'Avicenne.* — M.-Th. d'Alverny : *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age.* — D.-H. Salman : *Jean de La Rochelle et l'Averroïsme latin.* — . Isaac : *Le Quodlibet 9 est bien de saint Thomas. L'article sur l'infini en acte est à lui seul probant.* — R.-A. Gauthier : *Trois Commentaires « averroïstes » sur l'Ethique à Nicomaque.*

Année 1949 (Tome XVII). — Gr. in-8 de 282 pages.

In Memoriam : Mgr Martin Grabmann (Etienne Gilson). — Et. Gilson : *Simplicité divine et attributs divins selon Duns Scot.* — A. Koyré : *Le vide et l'espace infini au XIVe siècle.* — . Vajda : *La Philosophie et la Théologie de Joseph Ibn Caddiq.* — R. Roques : *La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys.* — M.-Th. d'Alverny : *Un témoin muet des luttes doctrinales du XIIIe siècle.* — Dom J. Leclercq : *L'idée de la Royauté du Christ pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire.* — G. Vajda : *Averroès a-t-il cité le Talmud ?*

Années 1950-1951 (Tome XVIII). — Gr. in-8 de 410 pages.

R. Roques : *La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys.* — G. Théry : *Documents concernant Jean Sarrazin.* — J. Leclercq : *Le traité de Guillaume de Saint-Jacques sur la Trinité.* — B. Smalley : *Some latin commentaries on the sapiential books in the late thirteenth and early fourteenth centuries.* — G. Théry : *Note sur l'aventure « bélénienne » de Roger Bacon.* — P. Glorieux : *La vie et les œuvres de Gerson.* — H. Elie : *Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500.* — Textes : H. Dondaine : *Les « expositiones super ierarchiam caelestem » de Jean Scot Erigène.* — M. Cruz Hernandez : *El « Fontes quaestionum » de Abu Nasr al-Farabi.* — M.-Th. d'Alverny : *Un fragment du procès des amauriciens.* — E. Faral : *Les « responsiones » de Guillaume de Saint-Amour.*

Année 1952 (Tome XIX). — Gr. in-8 de 368 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : S. Pines : *La « Philosophie orientale » d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens.* — M.-D. Chenu : *L'Homme et la Nature. Perspectives sur la Renaissance du XIIe siècle.* — A. Dondaine : *Hugues Etherien et Léon Toscan.* — Et. Gilson : *Les « Philosophantes ».* — F. Ruello : *Un commentaire dyonisien en quête d'auteur.* — Textes et Notes : J. Leclercq : *L'éloge funèbre de Gilbert de la Porée.* — P. Glorieux : *Le « Contra quatuor Labyrinthos Franciae » de Gauthier de Saint Victor.* — M.-Th. d'Alverny : *Notes sur les traductions médiévales des œuvres philosophiques d'Avicenne.*

Année 1953 (Tome XX). — Gr. in-8 de 376 pages, avec 7 fac-simile hors-texte.

Etudes Littéraires et Doctrinales : Et. Gilson : *Eglise et Cité chez saint Augustin.* — M.-D. Chenu : *Nature ou Histoire ? Une controverse exégétique sur la création au XIIe siècle.* — M.-Th. d'Alverny : *Visions cosmiques. (Le cosmos symbolique du XIIe siècle).* — G. Vajda : *Le Traité Pseudo-Maïmonidien : « neuf chapitres sur l'unité de Dieu ».* — L. Baudry : *Guillaume d'Occam, critique des preuves scotistes de l'unicité de Dieu.* — Textes : P. Glorieux : *La somme « Quoniam homines », d'Alain de Lille.*

Année 1954 (Tome XXI). — Gr. in-8 de 370 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : P. Hadot : *Marius Victorinus et Alcuin.* — S. Pines : *La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat Al-Baghdadi.* — M.-D. Chenu : *Platon à Cîteaux.* — M.-D. Chenu : *Conscience de l'histoire et théologie au XIIe siècle.* — G. Post : *Philosophantes and philosophi in Roman and Canon law.* — P. Denis : *Le premier enseignement de saint Thomas sur l'unité de la forme substantielle.* — A. Pézard : *Regards de Dante sur Platon et ses mythes.* — J. Barbet : *Le prologue du commentaire dyonisien de François de Meyronnes, O. F. M.* — Ch. Touati : *Dieu et le monde selon Moïse Narboni.* — R. Bauer : *Sacrum imperium et imperium germanicum chez Nicolas de Cues.* — Textes : N.-M. Haring : *The commentary of Gilbert, Bishop of Poitiers, on Boethius, Contra Eutychen et Nestorium.*

Année 1955 (Tome XXII). — Gr. in-8 de 316 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : P. Courcelle : *Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens.* — M.-D. Chenu : *« Involucrum ». Le mythe selon les théologiens médiévaux.* — Et. Gilson : *Boèce de Dacie et la double vérité.* — M.-Th. d'Alverny : *Note sur deux manuscrits du « De aeternitate mundi ».* — Et. Gilson : *Cajetan et l'humanisme théologique.* — Textes : N. Haring : *The creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras.* — Th. Silverstein : *Liber Hermetis Triplicis de VI rerum principiis.*

Année 1956 (Tome XXIII). — Gr. in-8 de 334 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : S. Pines : *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe.* — G. Vajda : *Un chapitre de l'histoire du conflit entre la kabbale et la philosophie. La polémique anti-intellectualiste de Joseph ben Shalon Ashkenazi de Catalogne.* — A. Combes : *Présentation de Jean de Ripa.* — R. Mathieu : *A la recherche du « De anima » de Nicole Oresme.* — Textes : N. Haring : *A commentary on Boethius' De Trinitate by Thierry of Chartres* (Anonymus Berolinensis).

Année 1957 (Tome XXIV). — Gr. in-8 de 362 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : P. Courcelle : *Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la « région de dissemblance »* (*Platon, Politique 273 d*). — E. Jeauneau : *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches.* — Et. Gilson : *Marsile Ficin et le Contra Gentiles.* — Textes : F. Stegmüller : *Meister Dietrich von Freiberg über den Ursprung der Kategorien.* — A. J. Gondras : *Les Quaestiones de anima VI, manuscrit de la Bibliothèque communale d'Assise n° 159, attribuées à Matthieu d'Acquasparta.*

Année 1958 (Tome XXV). — Gr. in-8 de 342 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : B. Bischoff : *Eine verschollene Einteilung der Wissenschaften.* — G. Sajó : *Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédits de Munich sur la Physique et sur la Génération attribués à Siger de Brabant.* — E. Gilson : *Notes sur une frontière contestée.* — A. Combes : *Les références de Jean de Ripa aux livres perdus (II, III, IV) de son commentaire des sentences.* — Textes : N. M. Haring : *The lectures of Thierry of Chartres on Boethius' de Trinitate.* — F. Lecomte : *Un commentaire scripturaire du XIIe siècle : Le « Tractatus in Hexaemeron » de Hugues d'Amiens.* — H. A. Oberman et J. A. Weisheipl : *The sermo epinicius ascribed to Thomas Bradwardine (1346).*

Année 1959 (Tome XXVI). — G. in-8 de 308 pages.

Et. Gilson : *In Memoriam R. P. Gabriel Théry, O. P.* — Etudes Littéraires et Doctrinales : P. Hadot : *Un fragment du commentaire perdu de Boèce sur les Catégories d'Aristote dans le Codex Bernensis 363.* — P.-M. de Contenson : *Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIIIe siècle.* — F. Ruello : *La « Divinorum Nominum reseratio » selon Robert Grosseteste et Albert le Grand.* — Textes et Notes : Th. Silverstein : *The Vision of Saint Paul : new links and patterns in the Western tradition.* — Y. Lefevre : *Le « De Conditione angelica et humana » et les « Sententiae Anselmi ».* — R. Mathieu : *L'« Inter omnes impressiones » de Nicole Oresme.* — S. Pines : *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe. Addenda et corrigenda.*

IMPRIMERIE A. BONTEMPS — LIMOGES (FRANCE)


GTU Library
3 2400 00253 8159